БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
ИНСТИТУТ ПО ФИЛОСОФИЯ

Редакционна колегия
Проф. РАЙЧО КАРАКОЛОВ, к. ф. н. СТОЮ СТОЕВ,
к. ф. н. ВАСИЛ СУБАШКИ
Отговорен редактор
Проф. МИХАИЛ БЪЧВАРОВ

КРАТКА ИСТОРИЯ на българската философска мисъл

ПАРТИЗДАТ • СОФИЯ 1973

10(09)Б
10(09)Б
ОКРЪЖНА НАРОДНА БИБЛИОТЕКА
№255108 г. 1983 ПЛЕВЕН

1М

„Кратка история на българската философска мисъл“ е опит за цялостно представяне на процеса на възникването, формирането и развитието на философската мисъл у нас. Тя проследява поставянето, тълкуването и решаването на философските проблеми в историята на българската теоретична мисъл от IX в. до наши дни.

В книгата са проследени и ония теоретични достижения на българската култура за създаването на славянската писменост и приемането на християнството, които имат философско-социологически характер и са необходима предпоставка за развитието на философските идеи и концепции след IX в.

В „Кратка история на българската философска мисъл“ са обобщени не само досегашните изследвания, свързани с проучването на философската мисъл в България, но са проучени и нови източници и материали, ненамерили досега интерпретация. Като кратък очерк трудът естествено не отразява в подробности всички идеи и цялостното творчество на изследваните автори.

Трудът е изграден върху хронологичния принцип с прилагане проблемно-категориалния анализ като основен метод на историко-философското изследване. Тълкуванията, решенията и оценките на философските проблеми са дадени от позициите на диалектическия и историческия материализъм.

„Кратка история на българската философска мисъл“ е написана от авторски колектив, както следва: увод — от проф. *Михаил Бъчваров;* глава I — от к. ф. н. *Лука Вайсилов;* глава II — от проф. *М. Бъчваров;* глава III, § 1 — от к. ф. н. *Стою*

Стоев; § 2 — от проф. *Райчо Караколов*; § 3 — от ст. н. с. Коста *Андреев*; глава IV, § 1 — от к. ф. н. *Слави Славов*; § 2 — от ст. н. с. *К. Андреев*; § 3. — от к. ф. н. *Васил Субашки*; глава V — от к. ф. н. *С. Стоев*; глава VI, § 1 — от проф. *Р. Караколов*, § 2, § 3 и § 4 — от к. ф. н. *С. Славов*; глава VII — от к. ф. н. *С. Славов*; глава VIII, § 1, § 2 и §3 — от к. ф. н. *С. Стоев*, § 4 — от к. ф. н. *В. Субашки*; глава IX — от проф. *М. Бъчваров* и к. ф. н. *В. Субашки*. Библиографията и показалецът на имената са изработени от *Веселин Вълчев* и *Иванка Русева*.

Всички материали са обсъждани многократно в секцията по история на философията при Института по философия на БАН. „Кратка история на българската философска мисъл" е разгледана и обсъдена от Научния съвет на Института по философия. В подготовката на труда за печат дейно участие взеха и к. ф. н. *Божидар Пейчев*, *Йордан Ватев* и к. ф. н. *Диана Георгиева*.

Редколегията ще приеме с благодарност препоръките и критическите бележки на читателите. Препоръките изпращайте на адрес: София, бул. „Патриарх Евтимий" № 6, Институт по философия на БАН.

О т р е д а к ц и я т а

СЪДЪРЖАНИЕ

Увод. ПРЕДМЕТ И ЗАДАЧИ НА ИСТОРИЯТА НА БЪЛГАРСКАТА ФИЛОСОФСКА МИСЪЛ 11

Глава първа. ФИЛОСОФСКАТА МИСЪЛ В ЕПОХАТА НА СРЕДНОВЕКОВИЕТО 19

§ 1. Философски представи в българската обществена мисъл до приемане на християнството 19
- Мирогледът на траките 20
- Славянско и прабългарско духовно наследство 22
- Поява на философско мислене в българското дохристиянско общество 24

§ 2. Философско-богословски идеи през IX—X век 28
- Християнството — официална религия в България 28
 - Константин Кирил Философ 29
 - Климент 34
- Преславската школа в развитието на теоретичната мисъл 37
 - Константин Преславски 37
 - Цар Симеон 39
 - Йоан Екзарх 40

§ 3. Философско-социологически възгледи през X—XII век 51
- Богомилство 51
- Религиозно-етичните възгледи на Презвитер Козма 58
- Теоретичната мисъл в условията на византийското робство 60

§ 4. Развитие на философската мисъл в България през XIII—XIV век 65
- Идейно-теоретични прояви през XIII век 65
- Религиозно-еретически учения през XIV век 67
 - Адамитство 67
 - Жидовство 68
 - Варлаамитство 69
- Исихазмът като религиозно-философско учение 71
 - Теодосий Търновски 72
 - Патриарх Евтимий 74
 - Григорий Цамблак 77
 - Константин Костенечки 79

§ 5. Философски идеи през турското владичество: XV—XVIII век 80

Философско-религиозни и социално-политически схващания в българската католическа книжнина 82
Кръстьо Пейкич 84
Яков Пеячевич 87
Франц Ксавер Пеячевич 88
Предшественици на възрожденското мислене 89

Глава втора. РАЗВИТИЕ НА ФИЛОСОФСКАТА МИСЪЛ ПРЕЗ БЪЛГАРСКОТО ВЪЗРАЖДАНЕ 94

§ 1. Българското национално възраждане и развитието на философската мисъл 94
§ 2. Първи философски системи през Възраждането 98
Натурфилософската система на д-р Петър Берон 98
Философско-социологическите възгледи на д-р Иван Селимински 123
§ 3. Идеалистическата философия през българското Възраждане 138
Философските възгледи на Васил Хаджи Стоянов — Берон 138
Философско-етическите възгледи на Екзарх Йосиф (Лазар Йовчев) 150
Социологическите възгледи на Марко Балабанов 156
§ 4. Философските основи на демократичното просветителство 164
Философските възгледи на Тодор Икономов 164
§ 5. Философско-социологическите възгледи на българските революционни демократи 177
Любен Каравелов за задачите на „истинната“ или „реалната философия“ 177
Философскосоциологическите възгледи на Христо Ботев 187

Глава трета. МАРКСИСТКАТА ФИЛОСОФИЯ ОТ ОСВОБОЖДЕНИЕТО ДО ОКТОМВРИЙСКАТА РЕВОЛЮЦИЯ 206

§ 1. Историческа обстановка и обща характеристика на идеологическия живот 206
§ 2. Философското дело на Димитър Благоев 210
Диалектически материализъм 211
Исторически материализъм 221
§ 3. Философските възгледи на съратниците на Д. Благоев 239
Георги Кирков—Майстора 230
Гаврил Георгиев 242
Тодор Петров 245
Петър Генов 250
Теньо Стоилов 254
Стамен Илиев 257
Иван Манев 261

Глава четвърта. ДРЕБНОБУРЖОАЗНИ ФИЛОСОФСКО-СОЦИОЛОГИЧЕСКИ КОНЦЕПЦИИ 264

§ 1. Народническата идеология в България 264
§ 2. Неокантианството в България 270

Проникване и разпространение 270
Идейното съдържание и предназначение на неокантианството 274
Борбата против неокантианството 276
§ 3. Социалната философия на общоделството 279

Глава пета. РАЗВИТИЕ НА БУРЖОАЗНАТА ФИЛОСОФИЯ 287

§ 1. Философските възгледи на Иван Гюзелев 288
Гносеологически схващания 291
Социално-исторически схващания 296
§ 2. Философско-психологическите възгледи на Никола Алексиев 297
Психологически схващания 297
Философско-исторически схващания 302
§ 3. Философско-естетическите възгледи на Кръстьо Кръстев 305
Гносеологически схващания 307
Естетически и етични схващания 311
§ 4. Философските възгледи на Иван Георгов 314
Историко-философски схващания 317
Етически схващания 320

Глава шеста. ЛЕНИНСКИЯТ ЕТАП В РАЗВИТИЕТО НА МАРКСИСТКАТА ФИЛОСОФИЯ 325

§ 1. Болшевизацията на БКП и ленинизацията на марксисткия философски фронт 325
Георги Димитров 333
Васил Коларов 341
§ 2. Преоценка на философското наследство на тесничеството и Плеханов 346
§ 3. Приносът на Сава Гановски и Тодор Павлов за победата на ленинския етап 353
§ 4. Участие на други философи в утвърждаването на ленинския етап 363
Асен Киселинчев 363
Георги Бакалов 365
Михаил Димитров 365
Т. Самодумов, Д. Гачев, И. Хаджийски и Р. Караколев 366

Глава седма. ПРОБЛЕМИ НА МАРКСИСТКО-ЛЕНИНСКАТА ФИЛОСОФИЯ 368

§ 1. Теория на отражението 368
§ 2. Тъждество на диалектика, логика и гносеология 377
§ 3. Единство на логическото и историческото 380
§ 4. Философия и частни науки 382

Глава осма. БУРЖОАЗНИ ФИЛОСОФСКИ ТЕЧЕНИЯ МЕЖДУ ДВЕТЕ СВЕТОВНИ ВОЙНИ 388

§ 1. Характер на историческата обстановка и на идейния живот 388

§ 2. Нефашистки и дребнобуржоазни философски учения 392
Прагматизмът 392
Бергсонизмът 400
Фройдизмът 405
Емпириокритицизмът 413
Психофизически паралелизъм 418
Философско-социологически възгледи на земеделското движение 422
Философско-спиритуалистични и религиозни течения 427

§ 3. Профашистки и фашистки идейни течения 432
Ницшеанство 432
Неохегелианство 436
Расизъм и биосоциология 437
Борба с фашистката идеология 442

§ 4. Ремкеанството като философска школа 445
Ремкеанството — философска школа в България 446
Философията като „основна" наука 449
Основни моменти в ремкеанската онтология 451
Гносеологическите концепции на българските ремкеанци 456
Ремкеанското обществознание в България 461
Историческата съдба на ремкеанството в България 465

Глава девета. РАЗВИТИЕ НА ФИЛОСОФСКАТА МИСЪЛ СЛЕД СОЦИАЛИСТИЧЕСКАТА РЕВОЛЮЦИЯ 468

§ 1. Обща характеристика на марксистко-ленинската философия 468
§ 2. Проблеми на диалектическия материализъм и на логиката 483
Гносеологически въпроси 483
Закони и категории на материалистическата диалектика 492
Логически изследвания 496

§ 3. Проблеми на историческия материализъм 501
Философски въпроси на социалистическото развитие 501
Социално познание и управление на обществените процеси 507
Методологически проблеми на историческия материализъм 513

§ 4. Философски въпроси на естествознанието 523
Общометодологически въпроси на естествознанието 523
Философски въпроси на физиката 525
Философски въпроси на биологията и медицината 528
Философски въпроси на математиката и кибернетиката 531
Философски въпроси на психологията и химията 533

§ 5. Проблеми на историята на философията 535
Въпроси на историята на българската философска мисъл 535
Проблеми на историята на световната философия 541

§ 6. Философски проблеми на естетиката, етиката и научния атеизъм 547
Философски проблеми на естетиката 547
Философски проблеми на етиката 553
Философски проблеми на научния атеизъм 555

ПОКАЗАЛЕЦ НА ЛИЧНИТЕ ИМЕНА 560
БИБЛИОГРАФИЯ 568

УВОД

ПРЕДМЕТ И ЗАДАЧИ НА ИСТОРИЯТА НА БЪЛГАРСКАТА ФИЛОСОФСКА МИСЪЛ

Историята на българската философска мисъл като научна дисциплина се утвърждава през годините на народната власт. Наистина и в някои изследвания преди социалистическата революция частично се проследяват възгледите на отделни личности и школи от българската философска мисъл: събран е фактически материал, дадени са оценки за светогледа на отделни дейци и са набелязани характерни черти на периоди, школи и течения в историята на българската философска мисъл[1]. Публикуваните съчинения, студии и статии обаче обикновено не само са изградени върху методологически неправилни позиции, но страдат и от фактически непълноти и ненаучна интерпретация.

Основателят на Българската комунистическа партия Димитър Благоев пръв от марксистки позиции разработи важни страни от философията и идеологията на богомилството, на представителите на Възраждането и разкри научната несъстоятелност и идеалистическата същност на мирогледа на редица буржоазни философи през периода от Освобождението на България до началото на 20-те години на XX в. Учениците и последователите на Д. Благоев (Г. Бакалов, Т. Павлов, С. Гановски, М. Димитров и др.) в борба с буржоазната философия защитиха научните принципи в подхода към исто-

[1] Н. Жеков. История на българската философия. — Читалище, г. II, 1872, кн. 14; Б. Минцес. Държавно-политическите и социално-стопанските идеи в българската доосвобожденска литература. — СНУ, МНП, кн. XVI, XVII. С., 1900; А. Бънков. Принос към историята на българската философска мисъл. С., 1943.

рията на философията, преодоляха ненаучните оценки, възстановиха историческата правда.

Историята на българската философска мисъл цялостно и последователно се изследва интензивно от научни марксистко-ленински методологически принципи от 50-те години[2].

Настоящата „Кратка история на българската философска мисъл“ е изградена върху основните методологически принципи на марксистко-ленинската концепция за историята на философията.

Историята на философията е история на познанието и обяснението на света по законите на философията. Оттук главното в марксистко-ленинския подход към историята на философията е изследването на историческото развитие на философското познание и знание. Историята на философията проследява прогреса в развитието на философията, обогатяването на човешкото знание, издигането на нови идеи и задълбочаването на съдържанието на философските категории, принципи и проблеми. В. И. Ленин постави задачата изследването да върви по линията на основните кръгове, които разкриват възловите моменти в познанието на действителността. „Историята на мисълта от гледна точка на развитието и прилагането на общите понятия и категории на логиката — ето какво трябва.“[3]

Марксистко-ленинската концепция се ръководи от това, че въпреки противоречивостта на системите и ученията в историята на философията, както в историята на другите научни знания, и във философията има реален прогрес на човешките знания. „Философията е преди всичко научно познание ... Тя не е религиозна вяра, субективно настроение, фантастична мечта, метафизичен „волев импулс“, а ... обективно познание и в тоя *смисъл тя е* наука като всяка друга наука“.[4]

Първият основен принцип на марксистката историко-философска концепция изисква анализ на философското учение от гледна точка на приноса му в развитието на философското познание.

Второ, философските концепции са отражение на обществени интереси, затова историята на философията има партиен характер. Социалната същност и ролята на философските идеи в прогреса на обществото са обект на историко-философското изследване. Класовите оценки на марксистко-ленинската история на философията съвпадат с исторически прогресивните социални тенденции, оттук научността на изследването органически се слива с класово-партийната насока на интерпретацията на философските системи.

[2] Вж. История на България, т. II, С., 1955; Г. Грозев. История на българската философия, ч. 1., С., 1957 и ч. II, С., 1959; А. Бънков. Развитие на българската философска мисъл. С., 1966; История на философската мисъл в България. С., т. I, 1970 г.

[3] В. И. Ленин. Съч., т. 38, с. 75.

[4] Т. Павлов. Теория на отражението. С., 1962, с. 317—398.

Предметът на историята на философията са проблемите, които са поставени, тълкувани и решавани в историческото развитие на философските системи и учения[5].

Като подлага на анализ философските проблеми в конкретните системи, историкът на философията разкрива борбата между материализма и идеализма, метафизиката и диалектиката. Тъкмо в тълкуването на проблемите и тяхното решение е съсредоточена най-вече борбата и се разкрива противоположността на материалистическата и идеалистическата философия. Различията в интерпретацията и решенията на философските проблеми се обуславят от отговора на основния въпрос на философията.

Историята на философската мисъл в България като част от всеобщата история на философията има за предмет поставените, тълкуваните и решаваните философски проблеми във възгледите, ученията и системите на мислителите през историческото развитие на философията в България.

Историята на българската философска мисъл има за задача да разкрие и научно изтълкува прогреса на философската мисъл, да изследва борбата между материализма и идеализма за интерпретиране и решаване на философските проблеми, да проследи вътрешната логика и закономерности на философската мисъл, да покаже нефилософските фактори, влияещи на философията, нейната социална роля в развитието на обществото и да очертае спецификата на националната ни философска мисъл.

Историята на философската мисъл в България може да се разглежда от две основни гледища.

Първо, от гледището на приноса ѝ в световната история на философията, на ролята ѝ в прогреса на познанието на човечеството.

Второ, от гледна точка на нейната роля и значение за българската национална култура, на нейния принос в обществения и научния прогрес на страната.

[5] Вж. М. Бъчваров. Относно предмета на история на философията. — Известия на Института по философия, т. IX, 1964.

Целта на „Кратка история на българската философска мисъл“ е преди всичко да изследва развитието на философската мисъл от позициите на нейния принос във формирането на националната ни култура. При това се взема под внимание обстоятелството, че редица мислители нямат съществен принос в генералната линия на развитието на философията, но въпреки това са допринесли за разпространението на определена прогресивна философска концепция, за нейното популяризиране. С разпространяването на определени философски възгледи един или друг мислител е определял интелектуалната атмосфера на страната. Те са оказвали въздействие върху духа на епохата, оставили са трайни следи в мисленето на следващите поколения. Тяхното наследство е източник за сериозни теоретични размишления. Съдействували са пряко или косвено за прогреса на философията, и културното развитие на страната.

Редица по-общи теоретични въпроси днес са обект на частнонаучно знание. Но в миналото те са се схващали като философски проблеми и са били разработвани тъкмо от гледище на философските принципи. Затова и такива въпроси и възгледи, които са се отнасяли към философското знание в миналото, се разглеждат в историята на философията. Техните разработки са част от философската култура на българския народ.

Периодизирането на историята на философията е логически процес на възпроизвеждане в общ вид на качествено обособените моменти в развитието на философското мислене. Задачата на периодизацията е да определи тези исторически моменти в развитието на философската мисъл и да фиксира качествената им определеност. Определянето на техните исторически граници в развитието на философията предполага да се разкрие характерът и спецификата на философската проблематика във всеки определен исторически отрязък от време.

Диалектикоматериалистическата методология изисква при периодизиране на общата и на националната история на философията да се вземат под внимание два основни принципа.

Първо. Всяка философска концепция се обуславя от редица фактори — социална обстановка, общо развитие на културата на епохата, равнище на естествознанието и обществознанието, основни социално-политически тенденции на епохата и т. н. Философията на дадено време е философия на епохата.

Второ. Като относително самостоятелна форма на общественото съзнание философията има своя вътрешна логика на

развитие, вътрешни закономерности на саморазвитие, приемственост, традиции и взаимовлияния. При това в развитието на философията настъпват моменти, когато традицията се нарушава, възникват коренно нови явления, поставят се качествено различни проблеми, които образуват „възлови пунктове в историята на философията“. „В историята на философията съществуват възлови пунктове, които възвишават философията в самата себе си до конкретност, обединяват абстрактните принципи в единно цяло и по такъв начин прекъсват праволинейното движение . . .“[6]

Следователно периодизацията на историята на философията се изгражда върху нейната социална детерминираност, зависимостта ѝ от равнището на естествознанието и обществознанието и главно от вътрешната логика на нейното развитие, което довежда до обособяването на основни моменти, „възлови пунктове“. По такъв начин тази периодизация привежда „научното изложение в системата във връзка с нейното историческо съществуване — връзка, която не може да се игнорира тъкмо поради това, че това съществуване е историческо. Но в същото време тя трябва да бъде утвърдена и като философска връзка — следователно трябва да се разгърне в съответствие със своята същност“[7].

Върху основата на тези методологически принципи се осъществява периодизацията и на историята на българската философска мисъл. Основните понятия, с които си служим при периодизацията, са „период“ и „етап“. Периодът е такъв отрязък от време в развитието на философските идеи, който е детерминиран от специфичните особености на дадената историческа епоха и се изгражда върху качествената определеност на съдържанието и формите на философското мислене, върху критическото усвояване на старите понятия и изразработването на нови категории и поставянето на нови проблеми във връзка с успехите на естествознанието и обществознанието. В развитието на всеки период се забелязват относително особени моменти на философското мислене, които намират теоретичен израз в понятието „етап“. Всеки етап се характеризира с вътрешно своеобразие, индивидуалност, неприсъщи на философското мислене през другите етапи, но тяхната качествена основа и определеност е обща за философското мислене през целия период. Етапите изразяват вът-

[6] К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М., 1956, с. 175.

[7] Пак там, с. 211.

решната качествена последователност на философското развитие в границите на периода.

В развитието на историята на българската философска мисъл се очертават четири основни периода.

П ъ р в и п е р и о д. Той обхваща развитието на българската философска мисъл през епохата на феодализма (от IX до XVIII в.). Философската мисъл в България през този период е детерминирана от феодалното социално-икономическо развитие на страната. Неговата качествена определеност се състои в това, че философското мислене се развива в рамките на богословието, където се поставят, тълкуват и решават редица космологически, онтологически, гносеологически, етически и естественонаучни проблеми.

Тук могат да се очертаят три етапа на развитие.

1. Богословските възгледи на Константин Философ, дал първото определение на философията сред славянските народи, възгледите на дейците от Преславската школа, Охридската школа, богомилството и др. (IX и XII в.).

2. Философските възгледи на секти и ереси (варлаамити, исихасти, адамити, късни богомили и др.) и на представителите на Търновската школа (XIII—XIV в.).

3. Философските идеи през турското робство до Възраждането.

В т о р и п е р и о д. Обхваща развитието на философската мисъл в България през епохата на Възраждането.

Този период се характеризира с обособяването на философията като самостоятелна форма на общественото съзнание. Наред с издигането на специфични философски и социологически проблеми философията се отличава със своя хуманизъм, антирелигиозна насоченост и тясно преплитане със задачите на националноосвободителната борба. В този период се обособяват два етапа върху единна качествена основа.

1. Етап на преход от зачатъчно състояние на философските идеи във възгледите на ранните просветители до оформяне на философската проблематика в системите на д-р Петър Берон и д-р Иван Селимински.

2. Етап на философските идеи на мислителите през 60-те и 70-те години на XIX в., характерни с постановката на редица нови философски, социологически, естетически и етически проблеми, с ярко изразената борба между представителите на материализма и идеализма, пропагандата на успехите на естествознанието и тясната обвързаност с въпросите,

поставени от социалното развитие и националноосвободителната борба.

Т р е т и п е р и о д. Този период е социално детерминиран от развитието на капитализма. В обществено-икономическото и политическото развитие на страната се извършват дълбоки процеси — победата на буржоазните производствени отношения, преходът към империализма, победата на Великата октомврийска революция и последвалото нейно влияние у нас, Септемврийското въстание от 1923 г. и др. Философската мисъл се характеризира преди всичко с проникването и разпространението на диалектическия и историческия материализъм, с оформянето на различни течения в идеалистическата философия, разпространявана от буржоазни философи професионалисти. Главното съдържание на този период е непримиримата борба между представителите на буржоазните идеалистически философски школи и марксистко-ленинската философия.

Третият период обхваща два основни етапа.

1. Етап на развитието на марксистката философия от Д. Благоев и неговите съратници и разпространението на идеалистическата философия (неокантианство, берклианство, философско-психологическата концепция на Вунт и др.).

2. Развитие на ленинския етап в марксистката философия от края на 20-те години и разпространение на „модерните“ идеалистически философски учения: ремкеанство, прагматизъм, фройдизъм, неохегелианство, интуитивизъм, философията на фашизма и т. н. Острата борба на марксистката философия и преди всичко на диалектическия материализъм против ремкеанството е сърцевината на този етап. Главното направление на марксистката философия е разработването на гносеологическата проблематика върху принципите на теорията на отражението.

Ч е т в ъ р т и я т п е р и о д обхваща развитието на историята на българската философска мисъл след победата на Девети септември 1944 г. Социалната основа на този период е победата на социалистическите производствени отношения. Той се дели на два етапа.

Първият етап се отнася до развитието на марксистко-ленинската философска мисъл в борбата против буржоазната философия и преди всичко срещу ремкеанството, в превръщането ѝ в преобладаващ научен мироглед и преустройството на целия идеологически фронт върху принципите на диалектическия и историческия материализъм. Марксистката фило-

2. Пор. № 163

ОКРЪЖНА БИБЛИОТЕКА гр. ПЛЕВЕН

софия през този етап е призвана да разработва актуалните проблеми на социалистическото строителство и въпросите на методологията на частните науки.

Вторият етап обхваща развитието на нашата философска мисъл в светлината на решенията на XX конгрес на КПСС и Априлския пленум на ЦК на БКП, и на съзиждането на развитото социалистическо общество в НР България. През този етап се създават значителни произведения на марксистката философия както в областта на теорията на познанието и марксистката естетика, така и в областта на методологията на естествените и обществените науки, етиката, атеизма, социалното управление и др. Върху основата на историческите решения на Десетия конгрес на БКП и новата програма на партията марксистите философи разработват редица фундаментални проблеми на материалистическата диалектика, логиката, етиката и теоретичните въпроси на комунистическото строителство.

ГЛАВА ПЪРВА

ФИЛОСОФСКАТА МИСЪЛ В ЕПОХАТА НА СРЕДНОВЕКОВИЕТО

§ 1

Философски представи в българската обществена мисъл до приемане на християнството

Развитието на теоретичната мисъл у нас е неразривно свързано с образуването на българската народна общност и нейната държавна организация. Възникнал от сливането на три основни етнически компонента: траки, славяни и прабългари,[1] българският народ наследява и съответните им митологични и религиозни представи, последователни стъпала на теоретичното мислене в неговите дофилософски форми на развитие. Своеобразни по характера си за своето време теоретични обобщения, те дават, макар и в най-фантастичен вид, картината на света и мястото на човека в нея. Като израз на философско отношение към заобикалящата човека действителност — космогонично, онтологично и гносеологично, религиозните вярвания на отделните етнически съставки на българския народ се включват в общия поток на неговото теоретическо мислене.

[1] Вж. Д. Ангелов. Образуване на българската народност. С., 1971, с. 136—190; В. И. Георгиев. Генезисът на балканските народи. — В: Етногенезис и културно наследство на българския народ. С., 1971, с. 9—19.

Мирогледните схващания на траките са до голяма степен все още един затворен свят. Липсата на писменост затруднява по-категоричните изводи, макар че някои антични източници, предимно историографски и художествено-литературни, ни дават известни опорни точки поне за митологията и религията. Митичните образи на траките, доколкото могат да бъдат отделени от древногръцките, разкриват следите на един богат духовен живот.

Тракийските богове са тясно свързани с природния и обществения живот, с явления като климата, плодородието, войната, ловуването, болестите и тяхното лечение и др.. Траките почитат Арес, Дионис и Артемида, а техните царе отделно от народа почитат и Хермес.[2] Вергилий говори за страшния бог на ветровете Борей и за нежния предвестник на пролетта Зефир. Широко разпространение намира култът към Хероса, многолико божество, олицетворявано като воин, ловец и конник. С особена почит се слави закрилницата на лова и плодородието богиня Бендида. Много популярен бил Сабазий (Дионис—Бакх), бог на веселието и вечния живот. С голяма известност се ползват още боговете Асклепий — на медицината, Хигия — на чистотата, и Телесфор — на магията. Вярвали освен това в съществуването на зли и добри духове, нимфи, феи, музи и др. такива.[3]

В тясна връзка с развитието на тракийската религия изпъкват полумитичните образи на мистичния певец и прорицател Орфей и на лекаря философ Залмоксис. С името на Орфей се свързва едно от дълбоките преобразования в религията на тракийските родопски племена и създаването на орфизма. Характерното за него е заместването на култа към Дионис с този към слънцето и шумната оргиастика с одухотвореността и душевното вживяване в изпълнението на религиозния ритуал.[4] Подобна крупна реформа в религията на севернотракийските племена мизи и гети извършил и Залмоксис. Според преданието той бил роб на философа Питагор и след освобождението си се завърнал при своите съпле-

[2] Вж. А. Фол. Политическа история на траките. С., 1972, с. 46; Г. Михайлов. Траките. С., 1972, с. 213.

[3] Вж. Д. Дечев. Очерк на религията на древните траки. С., 1928, т. 3; И. Пастухов. Старите траки в България. С., 1929, с. 15—34.

[4] Вж. Я. Тодоров и И. Велков. Античната култура в България, С. 22—30.

менници — гетите, където се проявил като забележителен законодател и мислител.

Разглеждайки човека като същество, състоящо се от безплътна, безсмъртна душа и смъртно, тленно тяло, Залмоксис характеризира смъртта като освобождение на душата от телесните вериги. Той, както пише Ямблих, „призовавал гражданите да бъдат храбри, като ги убедил, че душата е безсмъртна, затова те го почитат като най-велик бог“[5]. Върху идеята за безсмъртието на душата се развива едно по-възвишено религиозно учение за трезвеност, добродетелност и въздържане.[6]

Траките развиват такива клонове на изкуството като живописта, скулптурата, музиката и драмата. На тях не са чужди философията и юриспруденцията, а между почтените професии са лекарската и ветеринарната.[7] Широко развитие получават естествознанието и медицината с почти всички нейни области.[8] Разглеждайки различните части на човешкото тяло в органическо единство, тракийската медицинска наука обръща особено внимание на душата като основен негов елемент. „Душата — учел Залмоксис — е това нещо, от което произтича всяко добро и зло, за тялото и за целия човек, както главата е същото нещо за очите; затова трябва преди всичко да се лекува душата, за да бъде в добро състояние и главата, пък и останалите части на тялото!“[9]

Траките стигат до някои ценни мисли за ролята на внушението при лечението, за значението на беседите за възпитанието на характера и волята. „От такива беседи се заражда в душата мъдрост и щом веднъж душата придобие мъдрост и я притежава вече, лесно може да придаде здраве на главата и на останалите части на тялото.“[10] Със схващанията си за специфичната същност и роля на душата в човешкия организъм траките правят решаващата стъпка в преодоляването

[5] Г. И. Кацаров и др. Извори за старата история на Тракия и Македония, т. II, 1949, с. 267.

[6] Вж. Я. Тодоров и И. Велков. Античната култура в България, с. 30—33.

[7] Вж. Г. Михайлов. Гръцкото езиково и етнокултурно влияние сред траките. — В: Етногенезис и културно наследство на българския народ. С., 1971, с. 30.

[8] Вж. Ц. Кристанов. Развитието на естествознанието и медицината в нашите земи. С., 1966, с. 27.

[9] Г. И. Кацаров и др. Извори за старата история на Тракия и Македония, т. II, с. 106.

[10] Пак там.

на първичните анимистични представи за заобикалящия ги свят, полагайки основите на един нов мистично-идеалистически мироглед. Някои негови елементи се запазват до късно в духовния живот на народа. Следите на тракийското светоусещане се долавят и днес в народните обичаи, обреди, празници, в топонимията, във фолклора. Те съставляват реален елемент в духовното изграждане на българската народностна култура.[11]

Славянско и прабългарско духовно наследство

Решаващо влияние върху формирането на българската духовна общност имат славяните. Техните митологични и религиозни представи са далеч по-неразвити от тракийските и се характеризират със своето анимистично светоразбиране. Славяните одухотворяват природата, като приписват на заобикалящите ги предмети наличието на душа, воля и съзнание. Боговете си схващат като материални същности, притежаващи свръхестествени качества и свойства. Подобно на траките те обожествяват и отделните природни стихии, олицетворявайки ги като надарени със свръхестествена сила съзнателни същества.

От разчленяването на заобикалящата ги природна и обществена действителност се раждат множество зависими един от друг богове, начело на които стои върховният бог Перун.

Славяните, пише византийският писател от средата на VI в. Прокопий Кесарийский, „смятат, че само един бог — създател на мълнията, е единствен господар на всичко и му принасят в жертва волове и всякакви други животни."[12]

Почитани са също така Сварог — богът на блестящото слънце, неговият син Дажбог, покровител на оплодяването и плодородието на житата, пазителят на добитъка бог Волос (Велес). Широко разпространено е схващането на двата противостоящи си богове: на доброто — Белбог, и на злото — Чернобог. Славяните вярват освен това в съществуването на русалки, вили, самодиви, самовили и други митични същества, олицетворение на отделните благосклонно или враждебно на-

[11] Вж. Е. Теодоров. Древнотракийското наследство в българския фолклор. С., 1972; П. А. Петров. Един момент на битово-езиков контакт на южните славяни и романското предславянско население в Западните български земи. — Известия на ЕИМ, 1966, кн. IX, с. 75—105.

[12] Извори за българската история, т. III. С., 1959, с. 126.

строени към човека природни сили. Прокопий съобщава, че „те почитат и реки и нимфи, и други някои божества и на всички тях принасят жертви"[13]. Това е откуп за подкрепата, която са получили от бога, след като са обещали жертва в момент на опасност и са се спасили.

Славяните имат ясно оформен култ към мъртвите, основан на идеята за безсмъртието на душата. Нейното задгробно съществуване те свързват с тялото, тъй като смятали, че тя продължава да живее и след физическата му смърт, ако то се запазвало и поддържало. Затова те наподобяват гроба на земно жилище и го снабдяват с всичко необходимо за поддържане на живота.

Остатъци от славянското светоразбиране, от отделни демонологични вярвания, митологически представи и магически обреди заемат значително място в мирогледа на средновековния българин, а някои от тях се запазват в духовния ни живот почти до наше време.

Анимисти по разбирания, прабългарите имат фантастични представи за заобикалящия ги свят. Те разглеждат природните предмети и явления — небето, земята, водата, огъня, като живи, одушевени, свръхестествени, разумно-волеви същества, съзнателно вмесващи се в живота на човека. В тясна връзка с номадския си бит българите обожествявали и редица животни (тотеми). Между тях с особена почит се ползвал конят, смятан за голямо жертвено животно, а конската опашка била носена при влизането в сражение като военно знаме.[14] Всеки род си имал за свой основоположник и покровител отделен тотем. За ханския род Дуло за такъв бил считан вълкът.[15]

Общ върховен племенен бог, отъждествяван със самото небе, бил Тангра.[16] Намереният в Мадара надпис с думата „Тангра" показва, че и след преселението си на Балканския полуостров българите продължават да поддържат култ към този бог.[17] Тангра е властелин, повелител на природните сили и всичко съществуващо, жизнеподател и дарител на бла-

[13] Пак там.

[14] Вж. Извори за българската история, т. VII. С., БАН, 1960, с. 87.

[15] Вж. П. В. Денисов. Етнокультурные паралели дунавских болгар и чувашей. Чебоксари, 1969, с. 102.

[16] Вж. В. Бешевлиев. Вярата на първобългарите. — Годишник на Софийския университет, ИФФ, I. С., 1939, с. 34—35; М. И. Артамонов. История хазар. Л., 1962, с. 187.

[17] Вж. Г. Фехер. Ролята и културата на прабългарите. С., 1939, с. 112.

гата, създател на нормите на обществено поведение и осъществител на върховното възмездие.

Голяма роля в прабългарското светоразбиране има идеята за орендата като особено вещество със свръхестествени свойства. Тя придавала на притежаващите я предмети и явления божествена сила.[18] Широко е разпространено схващането за метаморфозата и персонификацията. „Симеоновият син Боян — пише кремонският епископ от X век Лиудпранд — дотолкова бил изучил магията, че внезапно могъл да се превръща от човек на вълк и на всякакъв друг звяр.“[19] Възприет в съответните специфични форми сред широките слоеве от населението, шаманисткият възглед за превъплъщението заема свое определено място в средновековното българско съзнание и намира широко отражение в българския фолклор.

Поява на философско мислене в българското дохристиянско общество

Единният обществено-политически живот на основните етнически групи в българската държава, образувана в 680 година, улеснил процеса на постепенното им духовно сближение. В новоформиращия се общ мироглед все по-ясно се очертава схващането за единно върховно същество, отделено от природата и противопоставено на нея. Безлично, лишено от физически свойства, то се възприема като господар на всички естествени и свръхестествени сили. Постепенно се преминава от това схващане за бога към понятието господ като християнски бог.[20] От старите понятия за богове и богини възникват нови, отразяващи най-общи категории. От Семела възниква земя, от Хигия — хигиена, от Тангра — тен, от Даждбог — бог, от Борей — буря, от Зефир — ефир и т. н. Самите богове били постепенно превъплътени в съответните християнски светии и богопомазници. Асклепий се превърнал в Св. Врач, Волос в Св. Власий, Перун в Св. Илия, Хероса в Св. Георги и т. н. Сред прабългарите и траките навлизат славянските лични имена. Започва процесът на формиране на единна в езиково и културно отношение славяно-българска народност.

[18] Вж. В. Бешевлиев. Вярата на първобългарите. — ГСУ, ИФФ, I. С., 1939, с. 26.

[19] Вж. Извори за българската история, т. VII, С., БАН, 1960, с. 323.

[20] Вж. В. И. Георгиев. Трите фази на славянската митология. — В: Изследвания в чест на акад. М. Арнаудов. С., БАН, 1969, с. 475.

Настъпилите обществено-политически и социално-икономически преобразования довеждат до дълбоки културни изменения и нови социално-политически и нравствени схващания. Запазените каменни надписи говорят за възникване на богата българска културна традиция.[21]

Идеята за самостоятелна и независима държава в миналото, настоящето и бъдещето намира отражение в първата част на „Именник на българските ханове“[22], съставена по времето на хан Аспарух. Употребеното в него прабългарско летоброене, дадените легендарни сведения за Авитохол (Атила) и наследника му Иренарх (Ирник), възвеличаването на Аспаруховия род Дуло и прокарването на възгледа за традиционна династическа власт свидетелстват определено за наченки на българското историческо мислене. То проличава и в идеята за родствената връзка между Аспаруховите и Куберовите българи и необходимостта от обща съгласувана линия към Византия, застъпена в един от надписите на хан Тервел.[23]

Идеята за могъща българска държава намира израз в редица надписи от времето на хановете Крум и Омуртаг. „Бог да удостои от бога поставения владетел — се казва в Чаталарския надпис на хан Омуртаг, — като тъпче с крака императора, докато тече Туча . . . като владее над многобройните българи и подчинява своите врази. Радостен и весел да живее 100 години.“[24] Самата формула „многобройни българи“ съдържа в себе си съзнанието за голяма българска етническа общност.

Възниква ново социално-политическо и философско разбиране за същността на владетеля. Той вече не е избран по вишегласие племенен наместник, нито удостоен с кесарска или архонтска титла федерат на византийския император, а самостоятелен независим господар и самодържец, който „. . . е от бога владетел на земята, където се е родил“.[25] На неговата власт се приписва свръхестествен произход, а на държавническата му дейност — божествена промисленост. Израз на това разбиране са формулите от писмените документи на държавната канцелария: „бог даде“, „бог направи“, „бог да

[21] Вж. В. Бешевлиев. Културно-историческо значение на прабългарските надписи. — Списание на БАН, XIV, 1969, кн. 3 и 4, с. 91—105.

[22] Вж. Старобългарски страници. С., 1966, с. 310.

[23] Вж. Мадарският конник. С., 1956, с. 55.

[24] В. Бешевлиев. В първобългарските надписи. — ГСУ, ИФФ, 1934, с. 98.

[25] Пак там.

удостои“ и т. н. Бог следи дейността на владетеля и своевременно му помага за осигуряване на нейния успех. На жителите на обсадените от хан Крум противникови „... крепости бог даде страх и те ги напуснаха и избягаха“[26], ни съобщава Хамбарлийският надпис.

Важен момент в утвърждаването на тези нови възгледи е прочутото Крумово законодателство. То е правна санкция и теоретическа обосновка на новоустановените обществени частнособственически порядки. „Не е позволено никому — гласи законът според съобщението на Свида — да набави храна на крадеца; който се осмелява да прави това, веднага да му се изземе имотът, а на крадците да се пречупят краката.“[27] В условията на остри социално-класови борби предвидените най-тежки наказания за посегателите на чуждото имущество узаконяват неприкосновеността на феодалната частна собственост и провъзгласяването на икономическото неравенство като естествено състояние на човешкото общество. „Той заповядал още — съобщава Свида — на всеки просяк да се дава не малко, но достатъчно количество, та да не трябва пак да проси.“[28] Така се санкционира системата на закрепостяването и превръщането на свободните членове на родовата община в зависими, закрепени към българските имения „хранени люде“.

Крумовият правен кодекс е и пръв нормативен акт на господствуващата феодална класа, утвърждаващ нейните етически разбирания и норми на обществено поведение, изразени в трудолюбието, трезвеността, честността, смелостта и родолюбието.

Формира се ново, вече не племенно номадско, а общочовешко морално-философско разбиране на понятията добро и зло, истина и лъжа и идеята за божествения произход на моралните норми и висшето върховно същество като носител на истината и осъществител на възмездието при отчитане нравствено етичната стойност на човешките постъпки.[29] „Ако някой търси истината — се казва в един от Пресиановите надписи, — бог вижда и ако някой лъже, бог вижда. Българите направиха на християните (византийците) много добрини, но те ги забравиха, а господ вижда и това.“[30] В надписа, макар и косвено, е прокарана идеята за свободата на човешката воля, свобода на избор за добра или лоша постъпка. Доброто тук се издига до основна нравствена добродетел, а божеството до единствен съдник за етичността на поведението. Стремежът към добро е обективна необходимост, общочовешки дълг и изискване, смисъл и цел на човешкото съществуване.

„Човек и добре да живее — се казва в Търновския надпис на хан Омуртаг, — [пак] умира и други се ражда и нека роденият по-късно, като разглежда това (паметника-могила — б е л. р е д), да си спомня за този, който го е направил.“[31] В тази единствена по рода си в дохристиянска България сентенция на философско отношение към живота се съдържа идейното верую на хан Омуртаг. Това е обобщен теоретичен израз на едно реалистично светоразбиране на феодалната класа в прогресивния стадий на нейното развитие. Разкритото в надписа схващане за преходността на живота надхвърля историческите рамки на епохата и добива общочовешки смисъл и значение. Човек е смъртен — това е неумолим природен закон, — но са безсмъртни делата му, чрез които оставя името си в историята и съзнанието на поколенията, които трябва да си спомнят с благодарност и преклонение пред тях.[32]

Хан и боляри търсят слава не на бойното поле, макар да не им липсват победи над враговете, а в строителството на обществени сгради, устройване на тържества и веселби, раздаването на храна и подаръци[33] и възхваляването на мирния съзидателен труд. „Баща ми, владетелят Омуртаг — пише хан Маламир, — като направи тридесетгодишен мир и добре живя с гърците, и аз някога добре живях с тях, но гърците опустошиха моята страна...“[34] Това е победа на идеята за отседналото мирно политическо развитие на народа над старите номадски разбирания за грабителски походи в чужди земи.

Владетелите на Кардамовата династия, ръководени от подобни прогресивни за времето си разбирания, укрепват дър-

[26] Пак там, с. 109, 110.
[27] В. Н. З л а т а р с к и. История на българската държава, т. I, ч. I, С., 1918, с. 283—284, 421.
[28] В. Н. З л а т а р с к и, цит. съч., с. 284, 421.
[29] Вж. П. Д и н е к о в. Старата българска литература и националната историческа съдба. — В: Старобългарска литература, т. I. С., 1971, с. 8.

[30] В. Б е ш е в л и е в. В първобългарските надписи. — ГСУ, ИФФ, 1934, I, с. 120—121.
[31] Пак там, с. 85.
[32] Вж. П. Д и н е к о в. Цит. съч., с. 9.
[33] В. Б е ш е в л и е в. В първобългарските надписи, с. 98, 101.
[34] Пак там, с. 116.

жавната власт, развиват икономиката, скотовъдството, земеделието, занятията, строителството, търговията. Всичко това води до необходимостта от увеличаване знанията по астрономия, география, метеорология, минералогия, математика и други. В двореца се използват чужди учени като механика Евматий, учения Кинам и други; внасят се книги на гръцки и арабски и се правят опити за създаване на българска писменост с гръцки букви, за която вече се е появила обществена нужда.

§ 2

Философско-богословски идеи през IX — X век

Християнството — официална религия в България

Големите обществено-икономически изменения в българското общество през първата половина на IX век, изживяването на племенно-родовия партикуларизъм и държавно-етническия дуализъм, завършването на феодализацията и изграждането на единна етническа общност изисквали съответно идеологическо санкциониране. Религиозният синкретизъм между трите езически религии водел до идеята за единния всеобщ бог — Пантеос, разкривайки пътя за възникване на една универсална религиозна монотеистична концепция. В прабългарската управляваща върхушка били склонни да търсят такава във възприемането на исляма[35] и дори в будизма.

Прозорливият български владетел Борис I (852—889) разбирал добре, че славянизирането на страната, географското ѝ положение изискват приобщаването ѝ не към исляма, а към християнството, господстваща държавна религия в развитите европейски държави. То проникваnо в страната с военнопленниците и бегълците от Византия сред обикновеното население, феодалната върхушка и членовете на владетелския двор. Християнството е било прието в 865 година като официална държавна религия.

Превърнато от княз Борис в официална държавна религия, християнството слага по-нататък своя отпечатък върху

[35] Вж. Извори за българската история, т. VII. С., 1960, с. 122.

всички области на обществено-икономическия, политическия и културния живот на българския народ. В тясна връзка с него възниква славянобългарската писменост и книжнина, важна предпоставка за появата на традиционното религиозно-философско мислене в България. Създаването на славянобългарската азбука и на книжовно-културната традиция в България е неразривно свързано с името и делото на солунските братя Кирил (Константин Философ) и Методий.

КОНСТАНТИН КИРИЛ ФИЛОСОФ

Родени в гр. Солун и владеещи добре славянския език, братята Кирил (826—869) и Методий (към 820—885) отрано се свързват със славянството. Показателно за това е князуването на Методий над славянско племе, мисионерството на Кирил сред славяните по долината на р. Брегалница, дейността им в Моравия и Панония, създаването на славянската азбука и превеждането на религиозните книги на славянобългарски език, солунско-родопско наречие.

Макар двамата братя да орат на „една бразда" — както се изразява житиеписецът — и работата им да е неделима, неин вдъхновител е Константин.

Голямо значение за развитието на религиозно-философските му интереси, проявени още в юношески години, има завършването на Магнаурската школа в Цариград. Тук той изучава древногръцка литература, диалектика, астрономия, риторика, граматика, геометрия, аритметика, а след завършването заема катедра по философия.

Високата оценка, дадена от съвременниците му, че бил мъдър и чуден философ[36], характеризира научно-философските му заложби и интереси. Константин, както пише Теофилакт Охридски, „е велик във външната (езическа) философия, а още по-велик в християнската и познава природата на действително съществуващите неща, а още повече на Единния съществуващ"[37]. Философско-богословските му възгледи се формират под влиянието на църковните отци и непосредствените му учители Фотий и Лъв Математик.

Кирил и Методий не пишат специални теоретични трудове, но в проповедническата си и книжовна дейност се докосват и до някои философски проблеми. За характера на възгле-

[36] Вж. Извори за българската история, т. VII, С., 1960, с. 295.
[37] Гръцките жития на Климент Охридски. С., 1966, с. 79.

дите им съдим по подбора на преведените книги и от оригиналните Кирилови съчинения, най-вече „Написание за правата вяра“.[38] В тях се засягат и някои социално-етични и просветителски въпроси: проблемът за същността на битието и неговата познаваемост, общата картина на света и мястото на човека в него. Оригинални са „Кириловите беседи“, написани на гръцки и преведени от Методий. Основното съдържание в тях е критиката на догмите на исляма, юдеизма и католицизма в защита на православието.[39]

Кирил и Методий са създателите на първата философска терминология в славянобългарския език за такива общи понятия и категории като естество, свойство, същина, природа, вселена, закон, битие, небитие, бог, божество, идея, същество, понятие, вещ, мъдрост, въображение, диалектика, философия и мн. други. Кирил дава едно от сравнително ранните в християнската и първо в славянската литература определение на понятието философия. На въпроса, що е философия, той отговаря: „Да се опознаят божиите и човешки неща, да се приближи човекът до бога, доколкото е възможно, и да се поучи чрез добродетел да стане като Онзи, който го е създал по Свой образ и подобие“.[40] Тази дефиниция според някои изследователи в основата си възхожда към мислители от античността, стоиците и Платон.[41]

Кириловото определение на философията отразява тогавашното състояние на неразчлененото философско познание, обединяващо в едно религия, етика и гносеология. В духа на теологичното светоразбиране на епохата са решени и другите засегнати от него философски проблеми. Той отстоява присъщата на християнството обективноидеалистическа представа за светата Троица като причина на причините, субстанция на света, безкрайна във времето и пространството, неизменна в своята същност. Тя е създател на всичко. „Отец Вседържател и творец на всички видими и невидими неща, Господ безначален, невидим, необхватен, безконечен“[42]. Кирил

[38] Вж. Е. Георгиев. Кирил и Методий. С., 1969, с. 253—267.

[39] Този труд се смята за безвъзвратно загубен за науката.

[40] В. Киселков. Жития на Св. Кирила и Методия. С., 1945, с. 25.

[41] Вж. И. Дуйчев. Българско средновековие. С., 1972, с. 444; В. Велчев. Делото на славянския просветител Константин Кирил Философ в историята на културата. — В: Константин Кирил Философ. С., 1971, с. 235; Б. Пейчев. Кириловото определение на философията. — В Константин Кирил Философ. С., БАН, 1969, с. 69—74; също в: Делото на Константин Кирил Философ. С., 1972.

[42] Б. Ангелов и М. Генов. Стара българска литература, т. II, 1922, с. 10.

счита за необходимо да отграничи възгледите си от тези на Арий, Нестор, Савелий, Евтихий и други основатели на ереси, които, разлагайки единната субстанция, превръщат трите лица в самостоятелни същности. Той подчертава, че отец, слово и дух не са три божества, а „три лица на едно същество“[43].

Божествените лица (ипостаси) като общи идеи могат да се отделят не реално, а само словесно, номинално. „Аз не ще отделя всяко едно от другите същества — заявява Кирил, — като чужди и различни по неравенство естества, но като ги разделям чрез свойствени думи, всяко едно от тях съединявам в истинско единство“.[44] В така развитите схващания на Кирил за субстанцията се прокрадват известни тенденции на сближение с умерения номинализъм, изразени в непризнаване самостоятелното субстанционално битие на общите понятия (универсалите).[45]

Особено творение за Кирил представлява човекът като създадено от бога дуалистично същество от земя и душа, междинно звено „. . . между ангелите и скотовете, като го е отлъчил от скотовете чрез речта и разума, а от ангелите чрез гнева и похотта. И кой към които се приближи повече, към тях се приобщава — или към висшите (ангелите), или към низшите (скотовете).“[46] Човек е свободен да избира своите постъпки на поведение, от което зависи да се издигне до първите или да падне до вторите.

Кирил не е чужд на известни догадки за развитието като характерна черта на явленията. На въпроса на юдеите, кой завет да се спазва — първият или последвалите го, той отговаря: „Мойсей, след като написа новия закон, [отпосле] не се придържа о първия закон. По същия път вървим и ние.“[47] Превъзмогнал противоречието между догмата за неизменността и идеите за развитието, Кирил заявява: „. . . с много други доводи из пророците ще докажа, че законът ще се измени“[48]. Той изказва догадка за взаимовръзката и обусловеността в явленията като единство на противоречиви страни

[43] В. С. Киселков. Жития на Св. Кирила и Методия. С., 1945, с. 31.

[44] Б. Ангелов и М. Генов. Стара българска литература, т. II, 1922, с. 12.

[45] Вж. В. Велчев. Делото на славянския просветител Константин Философ — Кирил в историята на културата. — В: Константин Кирил Философ. С., 1971, с. 239.

[46] В. С. Киселков. Жития на Св. Кирила и Методия. С., 1945, с. 31.

[47] Пак там, с. 41.

[48] Пак там, с. 42.

и процеси: сладко и горчиво, топло и студено, гордост и смирение и т. н. „Похотната сласт — учи той — трябва да се умъртвява с горчивината на тоя живот, а гордостта със смирение; всяко нещо трябва с нему противното да се лекува... дървото, което изпърво ражда бодли, сетне ражда сладък плод."[49] Заболелият от преяждане на мед трябва да се лекува с горчиво, а простуденият да се загрява. Причината за измененията на явленията от едно състояние в друго Кирил търси не извън, а вътре в самите тях.

Подхождайки гностически към предмета на познанието, той дава позитивно решение на втората страна на основния въпрос на философията и изразява по своему диалектическото взаимоотношение на абсолютно и относително познание. Божието управление на света, пише той, „остава разбираемо и неизразимо, разкривано, но неузнаваемо."[50] Той разглежда обекта на познанието като неизчерпаема бездна, за проникването в която е необходимо постоянство и морална устойчивост. „Нашият бог — учи Кирил — прилича на морска глъбина. ...От земята се взема неговият живот. За да го намерят, мнозина се спущат в тази глъбина. И силните по ум, като обогатят своя разум чрез Неговата помощ, преплават и се завръщат, а пък слабите като люде, които се опитват да преплават морето с прогнили кораби, едни потъват, а други, люшкани от безсилна леност, с мъка едва си поотдъхват."[51]

Огромна роля в познавателната дейност на човека има понятието като отразяващо същността и спецификата на явлението. Съществуват много думи, учи Кирил, „но ни една от тях не е без значение". Еднозначността на думата е необходимо условие, за да могат разговарящите да се разберат. Той изтъква огромното значение на логическото мислене за разкриване на истината. „Огънят — учи той — изпитва златото и среброто, а човекът с разум отлъчва лъжата от истината."[52] Само познатата реч може да мине през ума, да се възприеме логически, да предаде знание, наставление и поучение. Предпочитам в църквата, казва Кирил, „да изговоря пет думи с ума си, за да поуча и други, нежели десетки хиляди думи с език непознат"[53]. За да се просвети човешкият

[49] В. С. Киселков. Жития на Св. Кирила и Методия. С., 1945, с. 49.
[50] Б. Ангелов и М. Генов. Стара българска литература, т. II, с. 19.
[51] В. С. Киселков. Жития на Св. Кирила и Методия, с. 30.
[52] Пак там, с. 48.
[53] Пак там, с. 60.

разум, без което не може да се вникне в същността на нещата, е нужна писменост и книжнина, защото — учи Кирил — „както без светлина няма радост за окото, което гледа цялото Божие творение и всичко за него нито е хубаво, нито пък се вижда, така и всяка душа без писмо не вижда добре Божия закон"[54]. Развитието на книжнината на роден език ще обогати разума и ще извади хората от скотското им състояние.

Интересна, макар и само загатната, е мисълта на Кирил за познавателната роля на живописта. Той изтъква, че иконата за разлика от идола отразява конкретно определено лице, за което е предназначена да го възхвали. „...Иконата тъкмо чрез лицето си — заявява той — изобразява онзи, заради когото бива писана; който я гледа, не вижда лицето нито на лър, нито на рис, а лицето на изобразения."[55] Нейното предназначение е да даде вярно изражение на лицевите черти, за да се отдаде чест на лицето, за което е отредена. В тези мисли на Кирил се съдържат възгледите за едно реалистично изкуство.

В разговор с учителя си Фотий Кирил засяга въпроса за взаимоотношението между разум и чувства в познанието, развивайки мисълта, че пристрастието и невъздържанието са лоши съветници на мъдростта. Човешките очи, заявява той, „колкото и да са големи и открити, ако пред тях се изпречи дим от слама, не могат да видят отвъд него, така и очите на твоята мъдрост (въпросът е за Фотий — бел. ред.), колкото и да са големи и отворени, но заслепени силно от дима на алчността и завистта, не могат да видят пътеката на мъдростта"[56]. В търсенето на истината трябва да се подхожда непреднамерено, безпристрастно, без зла умисъл, с обуздани чувства и емоции.

Кирил и брат му Методий не са проповедници на верски фанатизъм, а бележити хуманисти и просветители. Те работят за духовно и нравствено възвисяване на изостаналите в обществено-политическото си развитие славянски народи. Религиозно по форма, тяхното дело е съвсем светско по своя характер. В защита на своята просветителска теза те се позовават не толкова на религиозния догмат, колкото на логиката и здравия разум, като аргументират богато

[54] Б. Ангелов и М. Генов. Стара българска литература, т. II, с. 87.
[55] В. С. Киселков. Жития на Св. Кирила и Методия, с. 28.
[56] Извори за българската история, т. VII, С., 1969, с. 195—196.

3. Пор. № 163

своите тези от самия живот и човешкия опит. Мирогледът на Кирил е религиозен и идеалистически в основата си, „но същевременно противоречив (с моменти от емпирически и материалистически или „земни“ мисли и догадки).“[57] Той с право се счита за един от предшествениците на европейския Ренесанс особено с борбата си против триезичния догмат.[58] Ренесансовите идеи се изразяват в просветителската същност на тяхното дело, в дълбоко демократичния му характер, в идеята за просвета на говорим народен език и за демократизацията на човешката култура.

Налагането и утвърждаването на тяхното дело в България, откъдето то се разпростира и в други страни, е тясно свързано с дейността на учениците им, намерили тук широко поле за работа след изгонването им от Моравия.

КЛИМЕНТ

Между прогонените от Моравия след смъртта на Методий Кирило-Методиеви ученици е и спътникът на двамата братя от ранните години на тяхната просветна дейност българинът Климент (? — 916).[59] Завърнал се в родината си и приет радушно от българския владетел, той е изпратен на работа в Югозападна България, където в продължение на повече от три десетилетия е организатор и вдъхновител на българската култура.

Изтласквайки гръцкия език от училищата, църквата и книжнината и замествайки го с българския, той полага основите на една нова, изградена върху български езикови и народностни начала културна традиция.[60] „Климент — пише Теофилакт — е предал на нас, българите, всичко, което се отнася до църквата и с което се прославя паметта на бога и на светиите и чрез което се трогват душите.“[61] Освен като забележителен педагог, обучил над 3500 ученици, Климент е и активен книжовник. С разнообразното си творчество от поучения, похвални слова, жития и служби той става един от основоположниците на старобългарската проповедническа литература.

Според Теофилакт Климентовите произведения били „прости и ясни“ и не съдържали „нищо дълбоко и много мъдро“[62]. Освен написаните на понятен и достъпен за широките народни маси език книги Климент обаче е оставил и по-теоретични религиозни догматични съчинения. Такива са Похвалното слово на Св. Троица, за сътворението на света и за страшния съд, Похвално слово за Св. Архангел Михаил и Гавраил; Слово за Рождество Христово и други. Особено изпъква с догматичния си характер съчинението „Похвално слово за Св. Троица“, в което последователно е разгледано в исторически религиозно-философски аспект учението за Троицата, за сътворението на видимия и невидимия свят, грехопадението и неговите последствия. В произведението се чувствува влиянието на идеите на Кирил, развити в „Написание за правата вяра“.

В съгласие със своя учител Климент разглежда Троицата [Отец, Слово (син) и Дух] като три ипостаси (лица), свойства, особени същности на една единна субстанция. „Бог е един — пише той — в три ипостаси.“[63] Той е вечно съществуващ, без начало и без край, непреходен, независещ от времето, неизменим в пространството. „Няма нищо видимо, нито невидимо, което би могло да го обхване и да го вмести в себе си.“[64] Бог е творец и създател на невидимия и видимия свят, на безплътните небесни ангелски сили и на плътното видимо „творение, т. е. целия свят с четирите му съставни части: небе, земя, вода и въздух, заедно с всичко, което е в тях“[65].

Климент се обявява остро против учението на западните теолози, че светият дух произхожда освен от отца и от сина, като опит за разлагане на две първоначала на единната монотеистична субстанция. „Светият Дух — пише той — не произхожда от две начала, но Той е един и от едно Начало. Отецът е Началото и Той стои над всяко предвечно начало. Светият Дух съществува от вечност заедно с Отца и пребивава върху Сина.“[66] Духът произхожда от отца, който е

[57] Вж. Т. Павлов. Безсмъртно славянско и общочовешко културно дело. — В: Константин Кирил Философ. С., БАН, 1971, с. 11.
[58] Вж. В. Топенчаров. Константин Кирил Философ, А Б В на Ренесанса, С., 1970.
[59] Вж. Н. Милев. Гръцките жития на Климент Охридски, С., 1966, с. 175.
[60] Вж. Х. Христов. Климент Охридски и историческият живот на българския народ. —В: Климент Охридски. С., 1968, с. 44.
[61] Н. Милев. Гръцките жития на Климент Охридски, с. 133.
[62] Пак там.
[63] Св. Климент Охридски. Слова и поучения. С., 1970, с. 165
[64] Пак там, с. 164.
[65] Пак там, с. 166.
[66] Пак там, с. 165.

негов виновник и производител, но е присъщ и на сина, чрез когото се раздава. „Едно е обаче изхождението, а друго раздаването. Първото изяснява начина на съществуването на Духа, защото както Синът е от Отца по рождение, така Духът е по произхождение от него. Даването не обяснява начина на съществуването, а показва обогатяване и раздаване."[67] В защита на монотеистичната теза за Климент, както и сратникът му Горазд, прибягва до аналогични примери от природата, като изтъква, че както „светлината и топлината се предават чрез лъч на телесния свят, така и Светият Дух чрез Сина се раздава на духовното творение за всичко"[68].

Климент е преди всичко не богослов догматик, а възпитател моралист, за когото религиозната проповед няма стойност без постигане на определени нравствени цели. В прослава на бога той търси човека, за да го избави от езическото варварство и насочи по пътя на нравствеността. Неговият етичен идеал е човеколюбивата добродетелна и сърдечна личност.[69] Той обявява за сатанински дела клеветничеството, завистта, кражбата, пиянството, лъжата, клетвонарушението, алчността, моралното разложение, безделието и редица други социални недъзи и човешки пороци.[70]

Климент изтъква огромното значение на възпитанието в трудолюбие и необходимостта всички да се учат на труд, защото „безделието е учител на всяко зло"[71]. Той разкрива необходимостта от единство на теорията с практиката, проповядвайки, че „както благочестивият живот без здраво учение е всъщност мъртъв и вмирисан, така и учението без живот не води към вечен живот"[72]. И сам Климент е образец на съчетание на думи с дела. Той е един от първите български естествоизпитатели, обучавали как да се обработва земята и да се създават нови сортове растения.[73]

Неговото религиозно просветно дело за внедряване на християнските нравствени добродетели сред славянобългарската народност и за приобщаване към културата на напредналите народи е дело прогресивно и дълбоко хуманно.

[67] А. Милев. Гръцките жития на Кл. Охридски, с. 101.
[68] Пак там, с. 103.
[69] Вж. Св. Климент Охридски. Слова и поучения, с. 43.
[70] Вж. пак там, с. 45.
[71] А. Милев. Гръцките жития на Климент Охридски, с. 127.
[72] Пак там.
[73] Пак там, с. 135.

Продължители на това дело са деволският епископ Марко, а така също неизвестният автор на най-старите жития на Климент и на Наум и редица други книжовни дейци на изградената от Климент Охридска книжовна школа, която дълго време играе ролята на културно-просветно средище в Югозападна България. Влиянието на Климент се чувства върху цялата средновековна българска мисъл, включително до предшественика на Възраждането Йосиф Брадати.

Преславската школа в развитието на теоретичната мисъл

За налагане на Кирило-Методиевата културна традиция в България огромна роля изиграва Преславската книжовна школа. Неин организатор е Кирило-Методиевият ученик и Климентов другар Наум. В работата на школата вземат дейно участие видни лица от владетелския двор: княз Борис, брат му Докс, цар Симеон, братовчед му Тодор Доксов, цар Петър и др., което ѝ придава придворен характер. Това е предпоставка за разработката на някои по-теоретични проблеми за нуждите на по-издигнатите столични слоеве. На първо време се правят преводи от византийски автори, а впоследствие се създават и по-оригинални произведения.

КОНСТАНТИН ПРЕСЛАВСКИ

Организационен ръководител и идеен вдъхновител на Преславската школа след заминаването на Наум в Охрид става Методиевият ученик Константин Преславски (към 850 – към 910). Подтикнат от Наум, той се заема с книжовна дейност и по негово настояване съставя в 893 г. Тълковното (учително) евангелие с поучителни беседи от съчиненията на Иоан Златоуст и Кирил Александрийски. В предговора на сборника Константин изразява своето мирогледно отношение към заобикалящия го свят с думите: „Добре е, братя, всякога да почваме от бога и да свършваме с бога"[74]. Той е причина на причините, начало и край на всичко. Като Кирилов последовател той защищава схващането за Троицата и единната същност на бога син с тази на бога отец. В подкрепа на това си разбиране превежда от гръцки на

[74] М. Генов. Старобългарска литература. С., 1947, с. 39.

български и „Четирите слова против арианите“ от Атанасий Александрийски. Ценна за характеризиране на етическите възгледи на Константин Преславски е оригиналната 42-ра беседа. Неговият етичен идеал е фанатично преданият на християнството „добродетелен човек“, способен на саможертва в името на евангелската нравственост. Човекът според него е създаден „не за лукавство, не за завист, но за извършване на добри дела“[75].

За основен нравствен принцип Константин Преславски счита милосърдието — то е проява на човеколюбието у божеството. Бог — пише той — „заради нас преклони небесата и слезе, понесе глад и жажда, за да спечели човешкия род и не само нашите тела от недъзи освободи“[76]. Смисълът и целта на човешкото съществуване е основаната на божията заповед за любов към ближния милосърдна постъпка. Нравственото поведение в отношенията на човека към човека се определя от милосърдието[77]. Борец за възтържествуване на религиозно-нравствените идеи на християнството, Константин Преславски не се страхува да се обяви и против самодържеца, щом върви против вярата. При верската измяна на владетеля Владимир той съветва отвръщането от него. „Възлюблени — призовава ги той в увода към 21-ва беседа, — по-добре е да се надявате на Бога, отколкото на царя“, а в заключението на 33-та беседа отправя истински призив за неподчинение. „Да изпълняваме — зове той — Неговите заповеди и да Го славим благолепно, без да се боим от царя, без да изпитваме стеснение пред князете, без да се срамуваме от велможите. Дори и да бъдете на гонения, дори и мъчения да ви предстоят, дори принуда да ви наложат, не бойте се, не се отлъчвайте от Неговата любов, но проповядвайте безстрашно и Му се молете.“[78] Тази твърдост на Константин Преславски в отстояването на християнската вяра безспорно ще е имала решаваща роля и върху поведението на Борис в борбата за сваляне на отстъпника Владимир и възцаряването на Симеон. Константин Преславски не е обикновен религиозен проповедник, а борец за възтържествуване на нови нравствени идеали, борец за разпространяване на просветата и знанията между своите сънародници.

[75] Вж. И. Дуйчев. Из старата българска книжнина, т. I. С., 1943, с. 44.
[76] Пак там, с. 42, 43.
[77] Вж. История на философската мисъл в България, т. I. С., 1943, с. 41.
[78] Вж. История на българската литература, т. I, С., с. 122.

ЦАР СИМЕОН

Активен участник в дейността на Преславската школа е и цар Симеон (864—927). Възпитаник на цариградската Магнаурска школа, той добре познава както древната, така и съвременната му философия.[80] „За този Симеон — пише Лиудпранд — казвали, че бил „емиаргос“, т. е. полугрък, понеже още като малък бил изучавал във Византия ораторското изкуство на Демостен и силогизмите на Аристотел.“[81] За неговата висока начетеност съдим и от преписката му с Лъв Магистър. В нея той се проявява като добре запознат с логиката рационалистично-критичен, антиастрологически настроен полемист.[82] Огромната му роля и значение за развитието на културния живот в страната най-добре са изразили съвременниците му, наричайки го българския Птоломей.[83]

По Симеоново учазание били съставени два сборника. Първият — „Златоструй“, се състои от преводи из съчиненията на ранновизантийския писател Йоан Златоуст с нравствено-религиозна тематика. Тези слова съдържат поучения за човека, как да живее по християнски и да изпълнява своите религиозни обязаности. В двата сборника и особено във втория („Изборник“) има редица богословско-философски статии с популярни въпроси и отговори, което го прави енциклопедия на своето време. В него се изясняват философски и богословски категории и понятия, литературни термини и др., което му придава до голяма степен и научен светски характер.

Предполага се, че Симеон е автор и на оригинални съчинения. В науката е изказано предположение, че той е автор на съчинението „Сказание за буквите“, скрит под псевдонима Черноризец Храбър.[84] Начетеността на автора, умелият му полемичен похват и реалистичният исторически подход при изясняването произхода на писмеността, светската аргументация в защита на Кирило-Методиевото дело характеризират Храбър като добре подготвен писател

[80] Вж. Д. Михалчев. Аристотел и цар Симеон. — Философски преглед, 1942, кн. 4, с. 362—363.
[81] Извори на българската история, т. VII, С., БАН, с. 323.
[82] Вж. В. Найденов. Княз Симеон против Лъв Хиросфакт. — Философска мисъл, 1969, кн. 8, с. 85—91.
[83] Вж. Христоматия по старобългарска литература. С., 1967, с. 132.
[84] Вж. В. Златарски. История на българската държава, т. I, С., 1971, с. 828—829.

полемист. На неговия мироглед са присъщи две изключително важни черти: първо, това е идеята за развитието, и второ — за връзките между явленията, което говори за наличие на някои диалектически елементи на мислене.[85] Предполага се, че съчинението е писано за събора от 893 г. по внушение на Наум или на Константин Преславски.

По времето на Симеон, наречено златен век на българската книжнина, се появяват редица преводни теоретични съчинения. Едно от най-ранните е „Закон соудный людьмъ", преработка за българските нужди на византийската Еклога. То изиграва ролята не само на правен, но и на теоретичен труд.[86] Друго известно съчинение, преведено от гръцки, е „Диалозите на Псевдо Кесарий". Обобщение на натрупаните богословско-философски и естественонаучни знания, то запознава читателя с мълнията, водата, огъня и други природни явления. В него се съдържат съвети по селското стопанство, знания по история, география, астрономия и т. н.[87] Подобна роля изпълнява и съчинението на Козма Индикоплевст „Християнска топография"[88].

Подчертано етико-философски характер има диалогът „За Бога и за самовластието на вещите" от известния християнски теоретик Методий Олимпийски. Основният проблем, поставен в него, е за същността на злото и свободата на човешката воля, разглеждан като спокойна обективна полемика между християнин и двама иноверци. След като оборва мненията на опонентите си за две субстанции и за взаимно съдържаща се богоматерия, християнинът налага схващането за божествената същност на света и за индетерминизма на човешката воля като причина на злото в света.[89]

ЙОАН ЕКЗАРХ

Роден във видно болярско семейство, получил високо образование в Магнаурската школа, Йоан Екзарх е най-плодовитият книжовник от Симеоновия писателски кръг, негов философ и теоретик. Идейни учители са му Кирил и Методий, за които, както сам заявява, е слушал много пъти,[90] вероятно от Наум и Константин Преславски, а подбудител за книжовните му занимания е княз Борисовият брат Докс. От творчеството му до нас са достигнали в по-късни преписи няколко слова и съчиненията „Небеса" и „Шестоднев". Първото е непълен превод на част трета от произведението на византийския писател Йоан Дамаскин „За православната вяра". Самостоятелни авторови мисли има в предговора към съчинението. „Шестодневът" също не е напълно оригинален труд на Йоан Екзарх. За съставянето му, както сам съобщава, писателят използва материали от Василий Велики, Йоан Златоуст, Севериан Гавалски и Аристотел, обработени и приспособени за българския читател. Съчинението съдържа богат и разнообразен материал из областта на астрономията, географията, антропологията и зоологията, с редица самостоятелни авторови разсъждения. „В „Шестоднева" си Екзарх се явява — пише Йордан Трифонов — не вече прост преводач на едно съчинение, а съставител, който пише по свой план, използва няколко чужди труда, па прибавя и много свои неща."[91]

В „Небеса" и „Шестоднев" Йоан Екзарх се стреми да разкрие пред новопокръстените българи същността на християнството като мироглед и го противопоставя на старите езически представи. Основните теоретични проблеми, разгледани в тях, са началото, същността и произходът на битието, насоки и форми на съществуване и превръщане, целесъобразността на строежа му и величието на неговия създател. В тях е дадено едно обективноидеалистическо решение на основния философски въпрос. Той рисува картината на сътворението на съществуващия свят в пълно съгласие с Мойсеевата космогония. Бог е начало на началата, субстанция на съществуващото, първичен и вечен, съществувал пред всички. Светът, вторичен и произведен от него, е чисто творчество без материал от небитие. Йоан Екзарх различава два вида творчество — обикновено човешко и необикновено божествено. Корабостроителите, медникарите, златарите, тъкачите, кожарите, ковачите и много други също творят, но от материал. В своето строителство те се нуждаят от едно друго, защото

[85] Вж. К. Куев. Черноризец Храбър. С., 1967, с. 161—162.
[86] Вж. В. Ганев. Закон Соудный людьмъ. С., 1959, с. 134—144.
[87] Вж. Ц. Кристанов. Развитието на естествознанието и медицината в нашите земи. С., 1966, с. 116—117.
[88] Пак там, с. 121—123.
[89] Вж. Й. Иванов. Проблемата за злото и за свободата на волята в старобългарската книжнина. — Философски преглед, 1932, кн. 1, с. 9—16.
[90] Вж. М. Генов. Старобългарска литература. С., 1947, с. 57.
[91] Й. Трифонов. Йоан Екзарх български и неговото описание на човешкото тяло. — Български преглед, 1929, кн. 2, с. 180.

на тях е по-лесно да пожелаят, отколкото да сътворят. На бога създаването е по-лесно от пожеланието и той не се нуждае в строителството си от никакъв материал и може да сътвори всичко, каквото поиска.[92] Бог твори не като човеците от готови неща, а от нищо. „Той всичко изведе — пише Йоан Екзарх — от небитие в битие и даде на несъществуващите неща битие. Защото Нему е еднакво лесно да създава и от небитие, и от битие“[93]. Бог твори това, което преди не е съществувало, а хората това, което предварително съществува.

Йоан Екзарх борави с категорията битие, разбирана като съвкупност от заобикалящите човека предмети и явления, на първо място небето и земята. Самото понятие земя той разглежда в две значения като „земна твърд“ и като градивен елемент на битието наред с огъня, водата и въздуха. Под влияние на византийската философия той приема съществуването и на пети елемент етера.[94] Под понятието небитие той разбира несъществуващото.

Освен видимия материален, съществува и друг невидим, вечен, несътворим, вън от времето и пространството свръхестествен свят. Застанал на обективноидеалистически позиции, Йоан Екзарх воюва с древногръцките материалисти, критикувайки тяхното схващане за съществуването на материята преди сътворението. На критика са подложени също така и материалистическите възгледи на Парменид, Талес, Демокрит, Диоген, които според Йоан Екзарх неправилно абсолютизирали едно отделно вещество като субстанционална основа на битието. „А защо ти, Пармениде, както и ти, Талесе, напусто говорите, па и ти, Демокрите и Диогене, лъжливо говорите за въздуха, водата и огъня, без да съзирате съчетанията, съединенията и изплитанията на многото и безчетни тела във всичко това, което виждаме, причинени от създателя, приказвате сами против себе си и продължавате да многоглаголствувате за това?“[95] Подложени са на критика и други разбирания. От позициите на последователния обективен идеализъм Екзарх критикува древногръцкия материализъм, както и дуалистиче-

[92] Вж. Ц. Кристанов и И. Дуйчев. Естествознанието в средновековна България. С., 1956, с. 95; също М. Генов. Старобългарска литература, с. 60.

[93] Вж. М. Генов. Старобългарска литература, с. 60.

[94] Вж. А. Бънков. Развитие на философската мисъл в България. С., 1966, с. 31.

[95] Ц. Кристанов и И. Дуйчев. Естествознанието в древновековна България. С., 1956, с. 105.

ските отклонения от идеалистическия монизъм, които разглеждат материята също за безначална заедно с духа, дуалистическото разбиране на земята и небето и т. н. Интересна е и критиката му на Аристотел. Йоан Екзарх не е съгласен с Аристотеловото схващане за небето, на което древният философ приписва безначалност и безкрайност.

Макар и да взема идеята за структурата на природата от древногръцката философия, той разглежда елементите не като субстанционални начала, а като създадени от бога в определено целесъобразно съотношение за равновесие. Сред тях отделя особено важно място на огъня и водата. Те господствуват над всичко, което се ражда и погива. Голямото количество вода е целесъобразно сътворена, за да не се свърши до края на света. Според Йоан Екзарх бог издигнал вода и над земната твърд във вид на облаци, за да я предпази от огъня на „слънчевото и ефирно изгаряне“.[96] На огъня също е отделено особено място в създадения свят. Той е носител на топлината, а без нея не би било възможно възпроизводството на растенията и животните. Между огъня и водата има определено хармонично съотношение, заложено от създателя, и то господствува в цялото битие. Създадените от бога предмети и явления, от които то се състои, се намират в определен логически ред и последователност. Всяко същество живее колкото той е определил, влагайки в своето творение „толкова сила да съществува [толкова] време, колкото желае“[97]. Целта на Йоан Екзарх е да докаже, че съществува повсеместна целесъобразност в цялото битие както общо за природата, така и за конкретните неща и явления от заобикалящия човека материален свят. За да илюстрира тезата си за висшето целесъобразно творчество, той интерпретира огромен естественонаучен материал. Идеята за целесъобразното сътворение на света е необходима за философа, за да изтъкне силата на бога пред новопокръстения българин и го накара да почувствува творческата му премъдрост и величие.

Разглеждайки битието като хармонично и целесъобразно изградено от Твореца цяло, Йоан Екзарх се стреми да постави предметите и явленията в определена причинна връзка. Зад извършващите се в природата процеси той вижда определени закономерни причини. Те биват два вида: вътрешни, необхо-

[96] Вж. Б. Ангелов и М. Генов. Стара българска литература, т. II, С., 1922, с. 124.

[97] Ц. Кристанов и И. Дуйчев. Естествознанието в средновековна България, с. 99.

дими, и външни, случайни. Първите са природообразни и произтичат от самата същност на нещата, а вторите не. Необходимото е закономерно, природообразно, например старост, болест, а случайното — неприродообразно. Например някой копае кладенец и намери злато, или пък тръгне на пазар и го постигне смърт. Необходимото е постоянно, а случайното временно и зависимо от нещо друго. Светлината и слънцето са същности, но нощта и тъмнината не са, защото са само отсъствие на слънце. Мракът възниква там, където няма светлина. Светлината е единствена причина за деня и нощта. Всички явления са подчинени на всеобщ закон. „Така — пише Йоан Екзарх — морето, вълнувано от бури, надигащо се и тласкано срещу съседната суша, се свени от пясъка и не си позволява да премине установените граници . . . като вижда написан върху пясъка неписания закон, завръща се назад . . . годините и всички времена се сменят по ред едни след други. По същия закон спазват този ред и дните и нощите“[98]

В природата се извършват непрекъснати изменения: земята се обработва, храни растенията, морето, от една страна, се изпарява, а от друга — приема водите на реките, но не намалява, нито се увеличават размерите му. Въпреки промените явленията продължават да спазват своята качествена обособеност. Всичко следва своя естествен ход. „Онова, което става по принуда и против природата, се задържа само до известно време, най-сетне всяко нещо се връща на своето място, откъдето е дошло.“[99] Макар да приема метафизическия възглед на Мойсей за шестдневното сътворение на света, Йоан Екзарх не е чужд на известни еволюционни догадки, изразени в съответната за епохата теологична форма. Неизменен е за него само божественият свят, а земният, сетивният е подложен на непрекъснато изменение и развитие. Йоан Екзарх приписва на бога идеално творчество, но не отрича непрекъснатите процеси на развитие в материалния свят. На бога му „е еднакво лесно да създава и от небитие, и от битие, както стори някога, и да се изразим просто, както твори всеки ден . . . чрез птиците твори птици, от плаващите — плаващи и от другите видове променя всеки според своя вид. А така също и на човеците дава земни плодове чрез семена и садива. Изпърво земята, бидейки ни орана, ни сеяна, произведе растения с най-различни имена и видове, разни видове влечуги и четвероно-

[98] Ц. Кристанов и И. Дуйчев, цит. съч., с. 97.
[99] Пак там, с. 105.

ги, роди водното естество, както бе заповядано от Него, и животните, които живеят във водата и които летят по въздуха. А самата тая земя и небе, и въздух, и водно естество, и огън, и светлина той заповяда да станат не от вещество.“[100] В така представената ни космогонична картина ние виждаме съществено отклонение от тази на Мойсей. Бог е създал от небитие само небето, земята и елементите на света, дал им е определена програма на развитие и всички явления на животинското и растителното царство, като се изключи човекът, по-точно неговата душа, са резултат от развитието на самата природа съгласно заложените в нея закони на развитие от твореца. В тези мисли Екзарх ясно прокарва идеята за еволюцията на битието.

На Йоан Екзарх не са чужди известни догадки за ролята на противоположностите в извършващите се разрушителни и съзидателни процеси. Той се стреми да разглежда тези противоположности в известно единство със съответния за епохата теологичен подход. В такова противоречиво единство се намират огънят и водата. Спирайки се на взаимоотношението им като съставни части на битието, Йоан Екзарх пише: „Но тези елементи са противоположни един на друг: огънят е враг на водата, когато я надвишава по сила, а водата от своя страна е (враг) на огъня, когато бъде в по-голямо количество. А необходимо е, щото между тях да няма нито борба, нито пък като изчезне един от тях, да предизвика гибелта на всичко друго.“[101] Схващайки взаимоотношението като намиращи се в определена мяра противоположности, той изтъква, че неговото нарушаване води до катаклизъм. В природата има равновесие, „морето не намалява, нито се увеличава и въздухът запазва и досега естеството си, което е получил изначало, и слънцето не може да разтопи небесната гръд и твърдта не се разлива, бидейки преди това водна, но пребивава като твърд“[102]. Йоан Екзарх вижда обективното съществуване на противоположностите. „Творецът е допуснал такова съществуване на противоположни естества — мокро и сухо и пак студено и топло, — като е събрал всичко в един строеж и любов“[103]. Това е външно противоречие ме-

[100] М. Генов. Старобългарска литература, с. 62; също Ц. Кристанов и И. Дуйчев, цит. съч., с. 101.
[101] Ц. Кристанов и И. Дуйчев. Естествознанието в средновековна България, с. 111.
[102] Пак там, с. 99.
[103] Пак там.

жду две явления, а не в самото явление. Йоан Екзарх е далеч от разбирането на противоречието като източник на развитието и на идеята за единство и борба на противоположностите. Разглеждайки проблема за движението, Йоан Екзарх изказва мисълта, че то зависи от състава на телата. Така например при сложни елементи и то е сложно, както е при етера, който имал кръгообразно движение, твърде различно от простото праволинейно движение. Екзарх разглежда движението като неделимо от телата. Той изтъква, че то се извършва в насока на сближение. „А стремлението на веществото [на елементите] в противоположна насока представя начало на разложение."[104]

Йоан Екзарх изтъква, че сложните тела имат сложно и многостранно движение, защото онова, което е съставено от различни тела, не може да има гладко и свободно движение, тъй като всяко от простите тела, което влиза в сложние, тъй като всяко от простите тела, което влиза в сложните, има своя природа, собствено движение. Сложните тела не могат да се движат в единно движение, защото всяко отделно просто тяло според своето естество има собствен устрем.[105]

Особено място между явленията на битието заема човекът. Като не отрича връзката му с тях, Йоан Екзарх наблята върху различието, намерило израз в качествената отлика на човешката от животинската душа. В духа на Аристотелевото схващане той говори за три вида душа: хранителна, усещаща и разумна. Първата и втората съставляват животинската душа и се формират в процеса на развитието на животното. Тази душа е неразумна, смъртна и не съществува преди тялото и подир него. Тя има естествен произход, състои се от кръв, която, като се сгъсти, се превръща в плът, а плътта се разлага в пръст, защото представлява нещо земно[106]. Третият вид душа, разумната, е характерна само за човека. Благодарение на нея той е съзнаващо себе си нравствено, благочестиво и добродетелно същество. Тя има първичен характер, съществува преди тялото. Разумната душа е безплътна същност, надарена с ум, разум и воля за желание и за действие. Разумната душа няма нищо общо с хранителната и усещащата. Тя е онова, което отличава човека от животното. Душата следователно е жива същност, проста и

[104] Ц. Кристанов и И. Дуйчев. Естествознанието в средновековна България, с. 105.
[105] Пак там.
[106] Пак там, с. 129.

безплътна, по своето естество невидима за телесните очи, безсмъртна, без форма, имаща като свой орган плътта, на която дава способност да расте, да чувствува и да се възпроизвежда, има ум, който съставя не нещо различно от нея, но най-чистата част от самата нея, така щото това, което е окото за плътта, това е умът за душата.[107]

Умът е ръководната разумна и управляваща сила, душевното око на безплътната душа, което прониква непосредствено в природата на нещата и се домогва до истината за тях. Той, „като някакъв истинолюбец и като нелицеприятен и твърд съдия, или просто казано — като цар, който седи на висок престол и бързо разбира онова, което чува, както и онова, което се вижда с очи, по възлизащото проходче, разбира и различава природата на всяко нещо, та ако бъде добро и полезно, да го приеме разумно"[108]. Умът работи с материали, взети от сетивата. „Сетивото — пише Йоан Екзарх — е тази душевна сила, която е способна да възприеме нещата, сиреч е способна да ги различава. Сетивата са органи, сиреч членове, посредством които усещаме."[109] Способен за усещане е не само човекът, а и всяко животно, имащо сетива. Йоан Екзарх изтъква, че сетивата и органите за усещане са пет: зрение, слух, обоняние, вкус и осезание. Той разкрива механизмите на възприемането от страна на съответните органи и изтъква ролята на нервната връзка и мозъка, подчертавайки, че от края на сетивните органи до гънките на мозъка стигат нерви, които му придават онова, което е усетено и възприето.[110]

Сетивата са роби на ума, който трябва да различи същностите и нещата, сходството и различието. Те възприемат техните качества и раболепно ги съобщават на своя господар, който ги подбира, преработва, обобщава, разделя и съединява, възпроизвежда и синтезира, приемайки полезните и отхвърляйки неполезните. Познанието на възприеманите неща, одушевени и неодушевени, е зависимо от сетивата. То „не изнамира напълно нищо от себе си, а приема и се обогатява от външното и относно възприеманите неща дава онова, което е отбелязано от сетивата"[111].

[107] Ц. Кристанов и И. Дуйчев. Естествознанието в средновековна България, с. 83.
[108] Пак там, с. 145.
[109] Пак там, с. 89.
[110] Пак там, с. 89—91.
[111] И. Дуйчев. Стара българска книжнина, т. I. С., 1943, с. 92.

Близо до ума Йоан Екзарх слага разсъдъка. Те са два братя, свойствени само на разумната душа, близки помежду си, но различни. „Разсъдъкът обаче е по-смислена душевна сила, която, чрез съответно и прилично издирване и разпитване изнамира търсените истинни неща... Умът пък е душевна дейност, която бързо и независимо от всякакво разстояние схваща вещната природа на истински съществуващите неща."[112] Без ума и разсъдъка не би могло да има разумно познание. Те обаче не произвеждат от само себе си съзнание, а работят с материали, взети от сетивата.

По своему Йоан Екзарх е изразил способностите на човешкия ум да се абстрахира, да построява понятия за нещата, които не са му сетивно дадени, чрез използването на въображението и паметта (спомнянето). Той изтъква, че когато пророците говорят за серафими, херувими и други невъзприемани сетивни неща, те не използват сетивата, защото за тяхното описване и начертаване „тогава ние не от сетивата се нуждаем, а само от помнене и въображение на онова, което сме чули, което Платон добре нарече въображаемо описване"[113]. Той изтъква, че в такива моменти умът се откъсва от сетивата, издига се високо, за да съгледа умствените блага, „да схване непосредствено усещането и да ни съобщи намиращите се пред нас неща".[114] Всичко това обаче не ни дава основание да противопоставяме двете степени на познанието, сетивното и рационалното, в гносеологията на Йоан Екзарх, където те се явяват в пълно единство. Въпреки съдържащите се в нея теологически и метафизически елементи тя е първата по-цялостна теория на познанието в историята на българското философско мислене. Гносеологията на Йоан Екзарх е едно постижение както по разработка на някои проблеми на отражението, изтъкването ролята на анализа и синтеза, така и с положителното решение на втората страна на основния философски въпрос. Човешкият ум е във възможностите си да получи обективно познание.

Енциклопедическият ум на Йоан Екзарх засяга и някои социално-етически въпроси. За разлика от животните, у някои от които — както например щъркелите — има зачатъци на морални действия, но няма съзнание, човекът се осъзнава като нравствено същество. В противовес на детерминистичното му разбиране за някои природни явления, в областта на обществознанието Йоан Екзарх е пълен индетерминист. В извършващите се природни процеси той търси необходимостта, която господствува над тях, а в човешкото поведение намира случайността. За него нравствените норми са априорни, дадени преди опита. Той разглежда злото в единство с доброто и счита, че то не притежава своя собствена същност, а е по-скоро душевно състояние. То не е създадено от едно лошо същество, а е резултат на самосъзнанието и зависи не от нещо външно на човека, а е вътре в него. Оттук и необходимостта от осъзнаването на изискването за добродетелно поведение и насочване на човешкия стремеж към благодеяние и благочестие.

Йоан Екзарх разглежда заобикалящия го свят като реализация на висшата целесъобразност, но в същото време дава простор за творчество и на човешкия ум. Той разглежда положението на господствуващата класа не като резултат на нейната умствена способност да господствува; тя трябва да се отдаде на боголюбие и да заслужи божието благоволение. В неговите социално-политически схващания е представено едно почти завършено феодално обществено устройство, както вече е било установено в тогавашна България. Той рисува образа на господствуващата феодална класа, болярите и царя, пред чието достолепие обикновеният беден селянин си загубва ума. За Йоан Екзарх нищетата на селянина е толкова естествена, колкото и богатството на владетеля. Сам той се чуди откъде се е взел у човека такъв творчески ум, за да направи всичко това, което не може да се разкаже, само може да се почувствува със собствени очи, които никога не лъжат и са по-верни от всичко друго.[115] През призмата на Екзарховите схващания съществуващата обществена йерархия, започваща от княза и завършваща с бедния неграмотен и мрърсен смерд, отговаря на изискванията на божествения разум и целесъобразност.

Отнасяйки се реалистично към явленията на обществения живот, той изказва известни съображения по формата на държавната власт, като прави аналогия с реда у пчелите. Той отрича системата на избор на владетеля, „защото често пъти безразсъдството на народа поставя за властелин най-лошия",

[112] Ц. Кристанов и И. Дуйчев. Цит. съч., с. 149.
[113] И. Дуйчев. Стара българска книжнина, т. I, с. 92.
[114] Ц. Кристанов и И. Дуйчев. Естествознанието в средновековна България, с. 147.

[115] Вж. Б. Ангелов и М. Генов. Стара българска литература, т. II, с. 125.

4. Пор. № 163

отрича системата на жребие, „тъй като лошата случайност на жребия много пъти дава властта на оногова, който е найлош“.

Като изхожда от обществената действителност, в която живее, Йоан Екзарх отхвърля и системата на наследствената власт. Децата на владетеля не винаги са подходящи за наследяването му, „защото такива (люде) поради разкоша и голямото ласкателство най-често са невъзпитани и тъпи и не могат да познават истината“[116]. Начело на държавата според него трябва да стои тоя, който по самата си природа, вид и доброта отговаря за заемане на това отговорно положение. С други думи, в социологическите си възгледи Йоан Екзарх отразява непосредствено съвременната му политическа действителност, реалното обществено-политическо положение в българската държава. Това е своеобразна идейна обосновка на царуването на Симеон и неговото положение на ръководител на България, което не произтича от обичайната традиция за наследяване на властта, превърната от християнските канонисти в божествен принцип, а е резултат на определено стекли се обстоятелства на обществено-политическата криза, предизвикана от налагането на християнството по насилствен път.

Философско-богословските схващания на Йоан Екзарх отразяват една характерна с идеалистическото си светоразбиране епоха и отговарят на изискванията и нуждите на времето. Те са безспорен успех в развитието на българското теоретично, философско-богословско и естественонаучно мислене. Неговият „Шестоднев“ е пръв опит на българската книжнина за създаване на по-цялостна философска система. Богатият естественонаучен материал в произведението, описанието на природните явления, на животинския свят и на човешкото тяло характеризират Йоан Екзарх като един от първите български естествоизпитатели. С творческото си дело той се нарежда на видно място в историята на българската философска мисъл.

[116] Ц. Кристанов и И. Дуйчев. Естествознанието в средновековна България, с. 135.

§ 3
Философско-социологически възгледи през X — XII век

Богомилство

Геграфското и политическото положение на България като гранична страна между два континента и две култури — източната и западната, отрано я прави обект на идейно влияние на близкоизточните религиозни течения и най-вече на дуалистическите еретически учения: манихеи, масалиани, павликяни. Проникването на дуалистическото светоразбиране в българските земи започва твърде рано чрез манихейството. Възникнало към средата на III в. в Средна Азия, то намира широко разпространение в земите на Византийската империя въпреки преследванията на официалните светски и църковни власти. В съгласие с древноперсийската религия неговият основател Мани учи, че в основата на света стоят две равностойни творчески първоначала: доброто и злото. Впоследствие злото нахлуло в пределите на доброто, от които произлязъл страшен световен катаклизъм и абсолютна непримирима борба.[117]

Сродно на него е масалианството[118], възникнало през втората половина на IV в. в Мала Азия. Според масалианите в началото на света стоят две проникващи една в друга субстанции: доброто, творец на духовния, и злото — на материалния свят. Изключение от тези сфери на господство прави човекът като особено дуалистическо същество. Неговата душа още от рождението му като материално същество е обременена с грехове и превърната в обиталище на зли духове. Пътят за нейното пречистване и прераждане масалианите виждат във вътрешното самоусъвършенствуване, обуздаване на страстите и изтезание на плътта.

В тясна връзка с двете еретически учения се намира и павликянството, възникнало в Армения в края на VII век. Първият проповедник на тази, отклонила се от догмите на православието ерес Константин (Силван) учи, че във вселената съществуват две независими, вечно борещи се помежду си начала: бог на доброто и бог на злото. Първият е творец на извънсетивния свят, а вторият — на сетивния.[119]

[117] Вж. Д. Ангелов. Богомилството в България. С., 1969, с. 119—123.
[118] От сирийската дума масалиан, т. е. молещ се. — Бел. ред.
[119] Вж. Д. Ангелов. Богомилството в България, с. 123, 137.

Общото за трите близкоизточни еретически учения е дуалистическият мироглед и патриархално-антифеодалната им социална насоченост.[120] Началото на тяхното по-масово проникване в България е към средата на VIII век, когато императорът Константин V Копроним заселва в Тракия сирийски монофизисти, между които е имало и представители на трите идейни течения. От тях по-масова база в България за разпространение на своите идеи създава павликянството. Близък до тези дуалистически учения е и възгледът у славяните за двете основни божества Белбог и Чернобог, който продължавал да живее в съзнанието и на приелото християнството славянско население. Особена роля и място в българското теоретическо мислене на дуализма заемат богомилите.

Неговото възникване в страната през втората половина на X в. е тясно свързано с обществено-политическия и военен упадък на българското общество в края на цар Петровото управление (927 — 969) и византийските нашествия.[121]

Богомилството е идеен израз на интересите на обезправените селски маси, закрепостени към малките и големи боляри, църкви и манастири, подложени на жестока феодална експлоатация. По своята форма то е противостояща на феодалната идеология ерес, а по същността си религиозно-философско, социално-етично реформаторско, антифеодално движение. Неговият основоположник Богомил е български свещеник.[122] Заедно с това, че се влияе от близкоизточните ереси, то косвено се явява продължение и по-нататъшно развитие на някои възгледи на стария славянски мироглед, пречупен през призмата на новите условия.[123]

Основен теоретичен труд на богомилите е съчинението „Запитване на апостол Павел и евангелист Йоан на тайната вечеря за небесното царство, за устройството на света и за началото, и за Адам“, известно в научната литература с кратките имена „Йоаново евангелие“ и „Тайната книга“, запазено в латински превод. То било пренесено от България към 1190 г. и предадено за използване на Назарий — епископ на дуалистическата катарска община в Конкорецо, от епископа на богомилската община в България и неговия помощ-

[120] Вж. И. Иванов. Богомилски книги и легенди. С., 1970, с. 1—14.
[121] Вж. Д. Ангелов. Богомилството в България, с. 69—89.
[122] Вж. Б. Ангелов и М. Генов. Стара българска литература, т. II, с. 376.
[123] Вж. Й. Иванов. Богомилски книги и легенди, с. 23—24.

ник[124]. Редица сведения за богомилството ни дават българският писател Козма, византийските писатели Евтимий Зигавин, Михаил Псел, Ана Комнина и други. Важни данни за него се съдържат в Бориловия Синодик. Ценен извор с богомилски характер е „Катарски требник“, също от славянски произход, но запазен не в оригинал, а в превод[125].

Съгласно богомилските схващания заобикалящата човека действителност е дуалистическа по своята същност. Тя се състои от невидим, духовен, и видим, материален, свят. Според богомилите бог е творец на невидимия свят, а заедно с него на огъня, водата, въздуха и земята, макар и неустроена, укрита във водите.[126] Устрояването на света се извършило от дявола, който преустроил предвечния божи свят и създал човека и порядките, при които той живее. Сам Сатанаил е също божие творение, син на бога или ангел, изпълняващ ролята на пръв божи помощник в управлението на вселената. „Сатаната — се казва в „Тайната книга“ — беше строител на всички неща и подражател на отца. Той слизаше от небето в преизподнята и от преизподнята възлизаше до престола на невидимия Отец. И когато наблюдаваше славата на Оня, що движи небесата, намисли да постави своето седалище над облаците и пожела да стане подобен на Всевишния.“[127]

Изгонен заедно с една трета от ангелите, Сатанаил след дълги молби получил прошка от бога и разрешение да направи, каквото пожелае, за 7 дни. Тогава той сяда на „твърдта и заповядва на ангела, който беше над въздуха, и на оня, който беше над водите, и те повдигнаха земята (която беше във вода), и тя стана суха. После взе венеца на ангела, що беше над водите, от едната му половина направи светлината на месеца, от другата светлината на звездите, а от камъните на венеца (короната) направи всички небесни войнства и звезди“[128]. В „Тайната книга“ се говори по-нататък, че дяволът създал гръмотевицата, дъжда, градушката и снега и съответно им изпратил свои служители ангели. От казаното обаче се вижда, че преди да започне творчеството си, дяволът е имал на разположение твърд, въздух, вода,

[124] Вж. Д. Ангелов. Богомилството в България, с. 64.
[125] Вж. И. Иванов. Богомилски книги и легенди, с. 115—а; също Д. Ангелов. Богомилството в България, с. 65, 126.
[126] Пак там, с. 25.
[127] Христоматия по старобългарска литература. С., 1969, с. 192.
[128] Пак там, с. 193.

небе, облаци, камъни и т. н. Това означава, че богомилската космогония, макар и да е близка до Мойсеевия разказ за сътворението на света, се различава съществено от него в най-характерните ѝ моменти. Бог сътворява от нищо сам, а дяволът — от сетивно възприеман материал, и то с божие позволение и при помощта на някои от изгонените заедно с него от небесата ангели.

Сатанаил направил и човека по образ и подобие свое от глина. За да го оживи, той вкарал в глиненото тяло на Адам сътворената от бога душа на ангел от третото небе, а в глиненото тяло на Ева — душата на ангела от второто небе. Самото сътворение е било продиктувано от желанието да си има свой слуга. И макар по характера на създаването човекът да е дуалистическо същество с тленно глинено тяло и безсмъртна ангелска душа, неговият господар, дяволът, добива владетелски права над него. За разлика обаче от крайните дуалисти, които са детерминисти, богомилите са индетерминисти и считат, подобно на православието, че човек е надарен със свободата на волята да се бори, самоопределя и спасява.[129]

Реалистичен момент в богомилската космогония е схващането за наличието на сетивна действителност от преди сътворението на човека, а също така и идеята за не безплътното, чисто, а за плътното, вещественo строителство, включително и на някои небесни тела, луна, звезди и други. Особено внимание заслужава идеята за природното възпроизводство на явленията и предметите. „Той [Сатанаил] — пише авторът на „Тайната книга" — заповяда на земята да произвежда всякакви хвъркати и влечуги, дървета и треви, а на морето — да произвежда риби и птици небесни".[130] Тази идея е пряка противоположност на Мойсеевия разказ и е много близка до идеята на Йоан Екзарх за самозараждането. Може да се предполага, че заедно с възгледа за четирите градивни елемента на вселената тя също ще е усвоена от неговия „Шестоднев".

Богомилската онтология се различава както от тази на официалния християнски монизъм, така и от крайния дуализъм на близкоизточните ереси. Тя е по-скоро развитие на старите трако-славянски схващания за наличието на добри и зли (демонски) свръхестествени сили в заобикалящия чо-

[129] Вж. И. Иванов. Богомилски книги и легенди, с. 24.
[130] Христоматия по старобългарска литература, с. 194.

века свят, зависещ в последна сметка от добрия бог. Характерен за нея е умереният дуализъм. Поп Богомил с догматиката си „се противопоставя на крайния дуализъм на манихеите и павликяните и се приближава до християнското гледище за божествената монократия, за монотеизъм".[131] Проповядваният от богомилите дуализъм не е краен, а относителен, временен. Появил се в бунта на Сатанаил, той ще изчезне в деня на „Страшния съд", когато дяволът ще бъде окончателно разгромен и хвърлен в геена огнена, а бог ще стане пак единствен господар на вселената.

Както онтологията, така и гносеологията на богомилите е по-земна и по-близка до обикновения човешки ум от сложните схоластични теории на официалната религиозно-философска мисъл. Макар че не разработват специални проблеми на познанието, богомилите изказват ценни в гносеологическо отношение мисли за редица явления от заобикалящия ги свят. Идеята за материализираното творчество на Сатанаил, самозараждането и възпроизводството на природните явления, участието на самия човек в изменението на действителността по волята на дявола и други подобни говорят, че на богомилите не им липсва известна критичност към дотогавашните теологични представи за света, рационализъм, реалистичност и логика, извлечени от самия живот. Те отхвърлят религиозния култ и ритуалите на официалното християнство: тайнствата, изповедта, иконите, мощите, кръста и т. н. Мощите считали за непревърнали се още в пръст останки от покойника, а храмовете — за обикновени сгради и т. н.[132]

Съгласно свидетелството на Козма причастието те считали не за тяло Христово, както учи църквата, а за съвсем естествена храна от хляб и вино. „Църквите — пише Козма — смятат за кръстопътища, а литургиите и другите служби, които се извършват в църквите, за многодумие."[133] В споровете с противниците си те често пъти прибягвали до логиката на здравия разум. Защо да се кланяме на кръста, питали те, щом на него е разпънат божият син, когато трябва да го ненавиждаме като най-омразен на бога. „Ако някой — казвали те — би убил царския син с кръст от дърво, може ли това дърво да бъде мило на царя? Същото нещо е и с кръста спрямо Бога."[134] Целуването и почитането на иконите те об-

[131] И. Иванов. Богомилски книги и легенди, с. 24.
[132] Вж. Христоматия по старобългарска литература. С., 1969, с. 201—202.
[133] Вж. пак там, с. 207.
[134] Пак там, с. 201—202.

явявали за идолопоклонство, литургиите за многоглаголстване, кръщението за потапяне в обикновена вода. Чудесата на Христа тълкували в преносен смисъл, а самия него отъждествявали със словото. Христос само привидно се е появил, но в действителност той не е живял на земята като богочовек. Богомилите не са скептично настроени към възможностите на човешкото познание. Самата им космогония разкрива едно положително гносеологическо отношение към света. Важен елемент на натурфилософските им възгледи са наскоро откритите данни за своеобразен хелиоцентризъм.[135]

Това особено важи за оценката на редица обществени явления, където се дават доста ценни положителни знания и възможности за познанието на заобикалящата човека действителност. Социално-етичните възгледи у богомилите заемат особено важно място в тяхното учение. Изразители на интересите на онеправданите и експлоатирани народни слоеве, те се отнасят отрицателно към тогавашната обществена действителност. Въставайки против социалния и духовен гнет на църквата и феодалите, богомилите отричат християнския нравствен кодекс, даден от Мойсей в десетте божи заповеди, съществуващите обществени порядки и цялата светска и духовна йерархия.

Те, пише Козма, „като хулят богатите, учат своите да не се подчиняват на господарите си; ненавиждат царя; ругаят старейшините; укоряват болярите; мислят, че са омразни на бога, които работят на царя, и заповядват на всеки слуга да не работи на своя господар"[136]. Основното в техните социално-политически схващания е отрицанието на експлоататорския феодален строй и свързаните с него явления на социалното неравенство, експлоатация, войни, насилия и убийства. Рационален характер има идеята за обществената собственост върху средствата за производство, макар да води назад към потребителския комунизъм в създадените от първите последователи на християнството религиозни общини.[137]

Политическото си отношение към държавата богомилите изменяли в зависимост от външната обстановка и вътрешната политика на отделните владетели. Има основание да се

[135] Вж. Б. Пейчев. Хелиоцентризъм в натурфилософията на богомилите. — Философска мисъл, кн. 8, 1969.

[136] Христоматия по старобългарска литература, с. 208.

[137] Вж. Д. Благоев. Приносът към историята на социализма в България. С. 1949, с. 36.

предполага, че те са се отнасяли положително към владетелите Самуил, Асеновци и отрицателно към византийското господство и Борил. Тяхната етика се характеризира с едно възвишено хуманистично отношение към човека. Като основни човешки добродетели те сочат въздържанието, трезвеността, упоритостта и търпението, стремежа към „добри дела, почтеност, непоквареност и послушност спрямо ангелските заповеди"[138], съгласно поп Богомиловата интерпретация.

Като важно средство за преобразяване на хората и формирането на нравствените добродетели у човека богомилите считали логоса (божието слово), проповядвано от „Новия завет". Характерни черти са аскетизмът и презрението на плътта.

Социално-реформаторските идеи на богомилството, въпреки утопичността им, са важен момент в развитието на българската обществена мисъл. Неговият пламенен протест срещу съществуващата социална действителност, изразяващ интересите на широките народни маси, сам по себе си определя и мястото, и ролята му като движение. Излизайки далеч извън границите на страната ни под названията бугари, патарени, албигойци, катари и др., то се разпростира в земите на всички южноевропейски народи,[139] за да изиграе ролята на катализатор на западноевропейската реформация. От българските богомили, заявява пламенният революционер Г. Раковски, води началото си европейската реформация и те са нанесли най-голям удар на католицизма[140]. В продължение на повече от пет столетия то е главно опозиционно религиозно-философско идейно течение в България, възпитало не един смел борец срещу светското и духовно потисничество. Негов виден представител е лекарят Василий, по заповед на императора изгорен на клада в 1111 г. на хиподрума в Цариград. Вдъхновени от богомилските идеи, смели народни синове водят борба за социална справедливост. Със своите космогонични, есхатологични и социално-етични идеи богомилството е постижение на средновековната ни теоретична мисъл.

[138] Христоматия по старобългарска литература, с. 196.

[139] Вж. Д. Ангелов. Богомилството в България, с. 420—438; Б. Примов. Бугрите. С., 1970.

[140] Вж. Архив на Г. С. Раковски, т. I, 1952, с. 253.

Религиозно-етичните възгледи на Презвитер Козма

Пряк наследник на културните традиции на Преславската школа, Козма е може би ученик на Йоан Екзарх, когото сочи като пример за подражание на духовниците.[141] Оставил е името си с две произведения: „Беседа против новопоявилата се богомилска ерес“ и „Поучения според божествените книги“. От разсъжденията и изводите в тях личи религиозният проповедник моралист, чийто метод на доказателство е не позоваването на сетивния опит и логиката на разума, а догмите на Писанието.

Отражение на зреещата криза в българското общество, религиозно-нравствените възгледи на Козма отговарят на изискванията на борбата със засилващата се дейност на еретизма и големите социално-политически конфликти в България. Той си поставя за задача не да изследва сложните онтолого-гносеологически проблеми, а непосредствената критика на появилата се в България богомилска ерес. Доколкото в полемиката си не може да мине без богословие, на отделни места той засяга и някои теоретико-догматични проблеми.

Козма защищава възгледа за света като творение на светата троица. Бог е създателят на „всичко, което е на небето и което е на земята, видимо и невидимо, било тронове и господарства, било началства, било власти; всичко чрез него и за него съществува“[142]. Той е господар и двигател на заобикалящата човека действителност и без него не става нищо от онова, което е станало.

Козма подлага на остра критика еретическите плуралистични възгледи на Арий, Савелий, Македоний и други, които отричат тъждеството на бога син с това на бога отец. Той се обявява против богохулския характер на учението на Арий, който не смятал божия син „за равен на Отца, а за ангел и служител на Бога, забравяйки, че Христос е казал: „Аз и Отец сме едно“.“[143] Козма повежда ожесточена борба от позициите на този теологичен-идеалистически монизъм с дуализма на богомилите и опитите им да оспорят божествения характер на видимия земен свят.

[141] Вж. Христоматия по старобългарска литература, с. 223; К. Мечев. Към тълкуването на два въпроса из историята на старобългарската литература. — В: Старобългарска литература, т. I, С., 1971, с. 193—201.

[142] Христоматия по старобългарска литература. С., 1967, с. 201.

[143] В. С. Киселков. Презвитер Козма и неговите творения. С., 1943, с. 19.

Идеолог на господствуващата класа, той се стреми да обоснове божествената осветеност на съществуващия обществен строй и да оправдае класовото делене и социалното неравенство. За него държавните и църковните власти са изпълнители на божествената воля. „Царете и болярите — пише той — са поставени от бога“ и съгласно божията премъдрост: „Чрез мене царете царуват и повелителите с мене управляват земята.“[144]

В подкрепа на догматико-авторитарната си теза за подчинение на властите и господарите Козма превежда думите на апостол Петър: „Покорявайте се на всеки човек заради Господа, било на царя като човек с най-голяма власт, било на човеци като на такива, които са изпратени от него за наказание на злодейците и за похвала на добротворците, защото такава е Божията воля! . . . Раби, със страх покорявайте се във всичко на господарите, не само на добрите и прозорливите, но и на злите!“[145]

Козма се отнася положително към натрупването на състояние като „добра основа за бъдещия живот“. „Богатството — пише той — не е зло, ако добре се управлява.“[146] Бедността също не е неугодна богу, ако не е породена от леностството. Ако си беден, „с ръцете си като си изкарваш хляба, с него прехранвай и себе си, и своите, като отбягваш кражбата и всяко зло“[147]. Необходимостта от труд Козма извежда от висшите божествени подбуди. „Ако Бог — пише той — беше заповядал на хората да не работят, то тревата щеше да ражда жито, а гората грозде. А сега Бог заповядва на хората да се трудят и от труда си да помагат на нуждаещите се.“[148] Положителното отношение на Козма към труда и отрицанието на леността и безделието, изразено в забележителното му нравствено изискване „Празният, който не работи, да не яде“[149], е положителен социално-етичен елемент в неговото разбиране.

Основната нравствена норма в неговата етика е любовта към бога и подчинението на заповедите. От нея произтичат всички други морални изисквания, дадени в Мойсеевия закон. От любовта към бога той извежда необходимостта

[144] Христоматия по старобългарска литература, с. 208.

[145] Пак там, с. 208—209.

[146] Пак там, с. 213.

[147] Пак там.

[148] Пак там, с. 209.

[149] Пак там, с. 208.

от човеколюбие към всички, включително и към „тези, които ви ненавиждат“[150]. Козма подлага на остра критика такива социални недъзи като блудство, пиянство, безделие и редица други. Нравствените норми на поведение у Козма са априорни, изведени не от човешкия опит, а от божествените заповеди. Критерий за етичността на човешкото поведение е угодното на бога и полезното на душата[151]. Независимо от тези идеалистически основи, върху които е поставен проповядваният от Козма морал, той е в пълно съгласие с възгледите на епохата и намира своето оправдание в закономерния исторически ход на християнството и изискванията на времето и условията в България. Неговите позитивни страни се подсилват от безпощадната критика на писателя на някои недъзи на обществото, на господствуващата класа — боляри, духовенство, и нейните пороци.

Своя протест срещу социалния упадък изразили и други представители на духовенството. Между тях бил и Иван Рилски — бащата на българското отшелничество. Обхванат от мистично настроение, той търси спасение не в обществените борби, а в отшелничеството, продължавайки да работи за утвърждаване на християнството. В „завета“ си той се обръща към своите последователи с думите: „Утвърждавайте във вярата своя новопросветен и еднокръвен народ и наставлявайте го да изостави нелепите езически обичаи и зли нрави, които е запазил и след приемането на святата вяра“[152]. В провъзгласените от него отшелнически идеали се съдържат първите зародиши на исихазма у нас.

Теоретичната мисъл в условията на византийското робство

Политическият упадък, настъпил в българската държава към средата на X в., завземането на Североизточна България и разрушаването на столицата Преслав през пролетта на 971 г. се отразяват крайно неблагоприятно върху развитието на българския духовен живот. Византийските нашественици подлагат на масово унищожение центровете на духовна дейност. Под мечовете на техните хоплити загиват не само хилядите столичани, но и стотиците ученици и последователи на Йоан Екзарх и сратниците му от Преславската книжовна школа. След половинвековна упорита съпротива под игото на византийските завоеватели пада и западната част на страната, а с това се слага край и на дейността на Охридскта книжовна школа. Ликвидирането на държавния и църковния институт изиграва катастрофална роля за развитието на българското теоретично мислене.

Застаналите начело на църквата чужденци имали за основна задача не развитието, а преследването на българската култура и насаждане на византизма. Манастирите, доколкото останали да съществуват, се превърнали в инородни институти и изпълнявали чужди на българския народ религиозни задачи. Достатъчно е да споменем прочутия по онова време Бачковски манастир, един от най-известните в българските земи, превърнат в грузински книжовен и духовен център. В него работи от 1084 г. повече от 20 години прочутият грузински философ неоплатоник Йоан Петриций.[153] Активна проповедническа и книжовна дейност развиват някои от византийците, ръководители на Охридската архиепископия, като Теофилакт и Димитрий Хамотиян.

Независимо от лошите условия българският народ и през този период излъчва свои духовни представители — богомилите и близки до тях, които изразяват неговия мироглед и го противопоставят на господствуващата религиозна, византийска по своето съдържание идеология. Между дуалистическото и официалното, монотеистическо разбиране на господствуващата византийска църква в някои от апокрифите е прокарана трета, междинна линия, близка до официалната религия със своя монизъм, а до богомилството — със своето народностно съдържание.

Един от най-видните представители на тази линия е българският свещеник поп *Йеремия* — ученик на поп Богомил, но еволюирал към монотеизма под влиянието на обществено-политическите условия и необходимостта да се спечелят широките народни маси, намиращи се под християнско-религиозно влияние. Живее и работи през втората половина на X в.[154], но вероятно ще е продължил дейността си и през първата половина на XI век.

Воювайки на два фронта, Йеремия се стреми, от една

[150] Пак там, с. 202.

[151] Вж. А. Бънков. Развитието на философската мисъл в България. С., 1966, с. 52.

[152] Вж. П. Мутафчиев. Поп Богомил и Св. Иван Рилски. — Философски преглед, 1934, кн. 2, с. 107.

[153] Вж. История на философската мисъл в България, т. I, С., 1970, с. 54—55.

[154] Според Емил Георгиев „Йеремия е живял и писал през втората половина на X в.“. Е. Георгиев. Литература на изострени борби в средновековна България. С., БАН, 1966, с. 205.

страна, да реформира християнството, като запази основните му догми и принципни положения. В това отношение неговите идеи са творческо съчетание на основните християнски догми с демократизма на народните маси и критиката им на съществуващия обществен порядък. Главното му произведение е обширният апокриф „Повест за кръстното дърво“. В него авторът ни рисува един нов образ на божеството, чужд на идеализираната абстракция на официалната религия и на лишения от многострадална плът богомилски бог, близък до човека с неговите грижи и интереси. Той не копира чертите на богочовека от евангелията, а иска да направи от Христос един образ на богочовек, другар и брат на човека, „да създаде образа на едно ново божество, което наподобява добрия, близък на човека, съпътстващ и подпомагащ човека „дядо Господ“ от народните приказки“[155]. За такова промисляне на християнството в духа на народните схващания говорят самите заглавия на отделните епизоди в произведенията: „Как Исус бил поставен поп“, „Как Христос орал с плуг“, „Как Пров нарекъл Христос брат“ и т. н.[156] Всичко това е спечелило на автора широка популярност между масите и ненавистта на църковните власти, които обявили книгите му за еретически.

На Йеремия се приписва авторството и на други произведения. За негово се счита „Слово за Рождество Христово“[157], където с познатия ни библейски материал за рождението на Христа се стреми да възбунтува човешката съвест срещу безчовечната жестокост на властолюбците, изобразени в лицето на юдейския цар Ирод.

Между произведенията на Йеремия в някои редакции на списъка на отречените книги е поставен и „Разумникът“, известен под името „Беседа на тримата светители“. Съчинението е изградено във формата на въпроси и отговори[158], повечето канонични, за най-съществените явления от заобикалящия човека свят. В него обаче има и някои наивноматериалистични схващания за естеството на мирозданието, природата и човека. В произведението се дават отговори за произхода на земята и небето, в основата на чийто строеж е сложена водна сметана, а в този на слънцето божия сълза. Много по-сложно, отколкото в Мойсеевата космогония, е дадено сътворението на Адам. Той е направен от следните части: тялото от земя, кръвта от морето, костите от камък, душата от вятър и божи дух, разумът от облак, очите от слънцето и росата, мисълта от ангелска бързина и от смях и плач.[159]

„Разумникът“ дава „отговор“ на въпросите за големината на небесните тела, как са възникнали горещите води, как изгрява и залязва слънцето, на какво се дължат сушата и дъждът, как се е появила пшеницата и т. н. Той разглежда и някои етични и социално-политически въпроси. В него е прокарана определена патриотична тенденция чрез вмъкване на въпроси и отговори из българската история, живота на народа, царството, създаването на азбуката и т. н.

В „Разумника“ съжителстват едновременно източноправославни с богомилски идеи, догмата с трезвия разум, истината със суеверието, християнството с езическата митология.[160]

Проповедник на близка до народа идеология, Йеремия е имал широко влияние не само в българските земи, но и извън тях. Между последователите му, историческите извори сочат някой си Панко[161]. В произведенията на Йеремия е отразено обикновеното народно светоразбиране и философско отношение към живота.

Значително влияние за формирането и развитието на народния мироглед оказват редица *апокрифни нравствено-религиозни произведения,* които със средновековното си, близко до живота съдържание изпълняват важна обществена роля. Особено популярни са били съчиненията „Сказания за Адам и Ева“, „Книга за Енох“, „Откровение Исаево“ и други. В тях се разкриват по своеобразен начин представите за земното и небесното царство, за рая и ада, за положението на техните заселници и т. н. Такава е например и повестта „Варлаам и Йоасаф“, в която е прокарана идеята за

[155] Е. Георгиев. Българската литература в общославянското и общоевропейското литературно развитие. С., 1969, с. 15.
[156] Вж. Б. Ангелов и М. Генов. Стара българска литература, т. II, с. 428—438.
[157] Вж. Е. Георгиев. Литература на изострени борби в средновековна България, с. 218.
[158] Вж. Й. Иванов. Богомилски книги и легенди. С., 1925, с. 259—264.
[159] Вж. пак там, въпрос 13, с. 260.
[160] Вж. Й. Иванов. Богомилски книги и легенди. С. 1925, с. 264.
[161] Вж. Е. Георгиев. Литература на изострени борби в средновековна България, с. 231; също Б. Ангелов и М. Генов. Стара българска литература, т. II. С., 1922, с. 416—420.

превъзходството на християнството пред езичеството и възвишеността на отшелничеството и аскетизма. С интересни поучителни притчи и басни е изпълнена повестта „Стефанит и Ихналит“, където с примери от животинския свят се дават ценни морални наставления. Интересни са религиозните представи за задгробния живот, които ни дава апокрифът „Ходене на Богородица по мъките“. Между грешниците тук са представени богатите, властолюбците, угнетителите и на първо място — лихварите. Те са увиснали с главите надолу, подложени на вечни мъки, защото са получавали лихви от бедните за своето злато и сребро. Висшите представители на църквата са попаднали в адски мъки, защото са чели свещените книги, но не са изпълнявали божествените предписания, а живеели безпътно и беззаконно. Обгаряни от пламъка и лазени от змии, те висят на четирите си крайника, от ноктите им тече кръв. В съгласие със средновековното разбиране тук са и всички ония, независимо от социалното им положение, които са пристъпили изискванията на християнския морал.[162]

Освен с близкото си до народностния живот и разбиране съдържание редица апокрифи се отличават и с ясно изразени патриотични тенденции. Такива са съчиненията „Солунска легенда“, „Български апокрифен летопис“ и други. Създадени още в началния етап на византийското робство, те са пропити с ненавист към чуждото господство и гореща любов към българския народ.[163]

В „Солунска легенда“ е прокарана идеята за свръхестествения произход на българската азбука. Тя е създадена по божие внушение за един талантлив боговдъхновен народ, който има божествена мисия да възприеме и опази християнската вяра.[164] Може да се предполага, че под истинска вяра авторът разбира не официалното християнство, а една реформирана религия. Ясно изразена месианска идея е застъпена и в „Български апокрифен летопис“. Заселването на българите на Балканския полуостров тук е представено като осъществяване на една божествена повеля[165].

[162] Вж. Христоматия по старобългарска литература, с. 173—177.

[163] Вж. Б. Пейчев. Българската теоретико-обществена мисъл през Средновековието. — Социологически проблеми, кн. 3, 1965, с. 55—60.

[164] Вж. Старобългарски страници. С., 1968, с. 381—383.

[165] Вж. пак там, с. 236.

§ 4
Развитие на философската мисъл в България през XIII — XIV век

Идейно-теоретични прояви през XIII в.

С победата на организираното от братята Петър и Асен въстание и възстановяването на държавната и църковната независимост в 1185 г. отново се създават условия за развитие на духовния живот. Ръководени от високи патриотични цели, владетелите на Асеновата династия Калоян (1197—1207) и Иван Асен (1218—1241) си поставят за задача създаването на могъща българска държава, наследница на Рим на Балканите. В писмото си до папа Инокентий III българският владетел Калоян се представя за кръвен потомък на Симеон, Петър и Самуил и „позовавайки се“ на историята, „обосновава“ идеята за римското им потекло.

Пристъпва се към възстановяване теоретическата формула на патромониалната, теологично-генетична власт. Калоян изтъква божествената санкция на владетелската си власт: „Тъй като бе угодно на Господа наш Исус Христос — пише той — да ме въздигне за господар и цар на цяла България и Влашко“[166]. Той изтъква, че царството му преуспява чрез „благодатта на всемогъщия Бог и на преблажената Богородица.“ Тази идея за божествения произход на царската власт е изразена и от Иван Асен в Станимашкия му надпис, където се изтъква, че изградената крепост е дело на „Асен, от Бога въздигнатия цар на българите и гърците, както и на останалите страни“[167]. В Търновския надпис Иван Асен се обявява „в Христа Бога верен цар и самодържец на българите.“ [168].

Военното и политическото укрепване на българската държава през първата половина на XIII в. е важна предпоставка за активизиране на книжовния живот. Появяват се десетки религиозни произведения: евангелия, псалтири, триоди и други богослужебни книги. Съставят се също и сборници с твърде широко, предимно църковно съдържание. Два от тях са достигнали до наше време. Те свидетелстват за наличие на книжовници, добре познаващи византийската и българската литература. Такъв е например художникът краснописец *Дра-*

[166] Христоматия по история на България. С., 1964, с. 265.

[167] Старобългарски страници, с. 347.

[168] Пак там.

5. Пор. № 163

ган — съставител на обширен миней, в който поместените служби за Кирил и Методий, Иван Рилски, цар Петър, Петка Търновска, Михаил Войн говорят за будно българско патриотично чувство.[169]

С още по-голямо значение за българското религиозно теоретическо мислене е вторият сборник, известен като *Берлински*.[170] С разнообразното си съдържание от 35 статии на нравствени и религиозни теми той се явява истинска енциклопедия. Между тях се намират и преписи на „Разумника" и Храбровото съчинение „За буквите."

Засегнатите в него нравствени въпроси: за родопочитанието, чревоугодието, злонравието, лъжата, клеветата, ненавистта и други, разкриват религиозно-етичните схващания на епохата. Интерес от философска гледна точка представлява алегоричният разказ за съвместната кражба на хромия и слепия, известна като „Притча за тялото и душата".[171] В нея е прокарана мисълта за единството на тялото и душата като условие за пълноценността на човешката личност, като тялото е алегоризирано в хром човек, а душата — в слепец. Тялото знае какво е забранено за него от божията заповед, а душата — пътя, по който може да се достигне до съблазънта. Ето защо както хромият и слепият, без чието съдействие не би могла да се извърши кражбата, са еднакво отговорни пред съда за деянието си, така и тялото и душата са еднакво отговорни пред бога за земното си поведение. В деня на страшния съд, пред който те ще бъдат повикани, бог ще съди както душата, така и тялото. „Тогава душите ще влязат пак в телата си и ще приемат отплата за делата си, като грешниците бъдат закарани във външния мрак, където ще бъде плач и скърцане със зъби, а праведниците — в живот вечен."[172] Единството, в което е разгледано тук взаимодействието на душата и тялото, не излиза извън рамките на религиозния догмат, макар тук и да има особеност — пред съда се призовава и тялото.

Ценни сведения за идейния живот и религиозно-догматичните представи за онова време ни дава *„Синодик на цар Борил"*, съставен след проведения в 1211 г. събор — „съд на еретиците"[173]. От дадените в него сведения се вижда, че по

[169] Вж. История на българската литература. С., 1962, с. 261.
[170] Пак там.
[171] Вж. Й. Иванов. Старобългарски разкази. С., 1935, с. 198—200.
[172] Пак там, с. 200.
[173] Вж. М. Г. Попруженко. Синодик на царя Борила. — В: Български старини, VIII. С., 1928.

това време съществуват възгледи за безначалност на материята, за това, че небето и земята са вечни и безначални и не са сътворени от свръхестествена сила. Съществуват и отделни естественонаучни знания, които официалната църква обявява за ерес.

Религиозно-еретически учения през XIV век

Отслабването на дейността на ересите през времето на цар Иван Асен II, а по-късно и на Тодор Светослав (1300—1321) е резултат не на ожесточените преследвания, предприети от Борил, а на политическото стабилизиране на страната, имащо временен характер. Настъпилият обаче военен и икономически упадък към средата на XIV в., непрекъснатите вътрешни междуособици и последиците от военната експанзия на сърби, гърци, турци и латинци влошават до крайност жизнените условия на народните маси.

Възцаряването на Иван Александър (1331—1371) смекчава, но не премахва кризата. Със своите евдомонистични разбирания и политическа недалновидност той сам става причина за нейното усложняване и превръщане на страната в благоприятна почва за разцвета на еретизма.[174] Разпространението на ересите принуждава светските и духовните власти да вземат специални административни мерки за борба с тези подкопаващи устоите на обществото противоцърковни и противодържавни учения. Под личното ръководство на владетеля били организирани в 1350 и 1360 г. религиозни събори, които осъдили и анатемосали различните еретически учения, появили се в Търново: богомили, адамити, жидовстващи, варлаамити и други.

В самата официална идеология също царят мистиката и апокалиптичното светоразбиране. Израз на това е преводът на „Словото на Методий Патраски" от духовника поп Филип, предназначено за цар Иван Александър[175].

Адамитство

Заедно с осъждането на богомила Кирил Босота и ученика му Стефан за хулене на иконите, кръста и брака, първият

[174] Вж. Н. С. Державин. История Болгарии, т. II, с. 133.
[175] Вж. История на философската мисъл в България, т. I, С., 1970, с. 105, 108.

търновски събор осъдил и *Лазар*, който илюстрирал идеите си за равенство на хората в адамов костюм по търновските улици. „Съвършено гол — пише житиеписецът — той обикаляше целия град. На срамните си части поставяше тиква, за да ги прикрива.“[176] Друг проповедник на адамитството бил самозамонашилият се служител на религиозния култ *Теодосий*. Той имал група последователи жени, юноши и мъже, които го следвали неотклонно. „Той — пише Калист — си събличаше дрехите и съвършено гол вървеше пред другите, като проповядваше и на тях да вървят голи без всякакви дрехи . . . само по неговите стъпки, наредени един зад друг, защото — казваше той — така са вървели Христовите ученици.“[177] Общото, което обединява Лазар и Теодосий, е адамитската идея за естественото равенство между хората и отричането на целесъобразността и божествеността на социалните различия. В това отношение адамитството е отклонение от сектата на богомилството. В него натуралистично-демонстративната форма на протест против съществуващата обществена действителност на социално неравенство и експлоатация взема превес над теоретико-догматичните аргументи. Разглеждайки Адам като образ на съвършен човек, изпълнен с благодатта на светия дух, адамитите мечтаели за възвръщане на човечеството към „райското му състояние“, за едно безгреховно и щастливо съществуване.

Жидовство

Представители на една новоформираща се класа от търговци, предприемачи и лихвари, някои от които евреи, в българските земи получили вследствие на икономическото си замогване възможност за развиване на активна идейна дейност. Достатъчно е да се спомене името на прочутия еврейски учен, граматик и философ от средата на XIV в. Юда Леон Бен Моше Москони от Охрид — вещ познавач на еврейската и арабската философия и автор на много оригинални коментари в духа на юдаистичната схоластика.[178] Вторият търновски събор осъдил и анатемосал за богохулството и сектата на жидовствуващите. Характерно за тяхната дейност е антихристиянската им насоченост. Жидовствуващите се държали много дръзко, хулели храмовете, свещениците, иконите, осмивали православната вяра, догмите и обредите им, култа към Христа и Богородица[179].

Може да се предполага, че това не е обикновено сблъскване между юдаизма и християнството на чисто религиозна почва, а един по-дълбок идеен конфликт; характерна е рационалистическата мисъл на авероизма с неговото свободомислие и реалистичен философски поглед към живота, чиито представители са били жидовствуващите. В тяхната борба против традиционния християнски догматизъм следва да се търсят реалистични прогресивни тенденции.[180]

Варлаамитство

Друго идейно течение, осъдено на Втория търновски събор, е варлаамитството. Неговият основоположник *Варлаам* (1290—1348), калабрийски грък, монах от ордена св. Василий, бил привърженик на идеята за съюз между източната и западната църква и заявявал, че „усърдно ще се труди в негова полза“[181]. Философските му идеи се характеризират с елементи на рационализъм и номиналистични тенденции. Той отричал идеята за възможността на непосредствено съзерцание на бога, проповядвана от противника му Григорий Палама, и заявявал, че богопознанието е възможно само с външна философия, частнонаучните знания и силогизмите на Аристотел.[182]

Близък идейно до Варлаам бил цариградският монах, българинът от гр. Прилеп *Григорий Акиндин*. В неговите писма и съчинения, разпространявани в намиращите се под влиянието на цариградската църква земи, се прокарвала линия, близка до варлаамитите и противна на мистичните и реакционни идеи на техните заклети врагове паламитите. „Почти всички негови писма са пропити от духа на пропагандата и подстрекателствата към въоръжаване против Палама.“[183] След близо

[176] В. С. Киселков. Житие на Теодосий Търновски. С., 1926, с. 14.
[177] Пак там, с. 18.
[178] Вж. История на философската мисъл в България, т. I, с. 103.

[179] В. С. Киселков. Житие на Теодосий Търновски, с. 20.
[180] Вж. К. Радченко. Религиозное и литературное движение Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием. Киев, 1898, с. 230—231; също А. Бънков. Развитие на философската мисъл в България, с. 61; История на философската мисъл в България, т. I, с. 102.
[181] Вж. Ф. Успенски. Очерки по истории византийской образованости. С.-Пб., 1898, с. 291.
[182] Вж. пак там, с. 266.
[183] Бж. пак там, с. 327.

десетилетна борба Варлаам и Акиндин са осъдени като разпространители на ереси и анатемосани. По силата на тогавашните политически и религиозни връзки техните идеи повече или по-малко проникнали и в България.

За това говори обстоятелството, че на Втория търновски събор варлаамитството бива осъдено и анатемосано на второ място — след богомилите и преди жидовствуващите. Показателна в това отношение е и анатемата на редактирания покъсно „Синодик на българската църква". „На Акиндин, Варлаам и Прихор Кидоний — гласи анатемата, — които изрекоха хули за Бога повече от всички еретици, а също блудословеха, че божествената светлина, която се явила на планината Тавор на апостолите [била сътворена . . .] . . . на тях като на нечестивци и противници на Господните думи, както и на техните единомишленици анатема трижди."[184]

Към проповедниците на варлаамитството в Търново може да бъде причислен дошлият от Цариград монах лекар *Теодорит*. Той развил в българската столица активна проповедническа дейност, сеейки „плевелите на нечестието". Лекарската му професия и огромното му влияние сред видните и имотни хора дават основание да се предполага, че е привърженик на Варлаам и Акиндин[185]. Към тях можем да отнесем и *Пиропул (Пирон)* и ученика му *Теодосий Фудуля*. Според Григорий Цамблак Пирон бил „. . . горещ пазител на Несториевата и на Акиндиновата и Варлаамовата ерес". Пристигайки в Търново, той намерил за съмишленик монаха Теодосий Фудуля, с когото заедно проповядвали развращаващи учения. Тази двойка — пише Цамблак — разлагаше църковното тяло, разделяше монашеството и „чрез бесовски чародейства и измислици правеше да безумствуват придворните велможи и властоначалници"[186].

За опозиционните към съществуващия обществен порядък и господствуваща идеология възгледи на Пирон и Теодосий говори красноречиво и анатемата на „Синодика", дадена непосредствено след тази на варлаамитите. „На Фудуля и на неговия учител Пиропул — се казва в нея, — които тъпчеха всечестните икони на пречистата Богородица, занимаваха се с редица влъхвувания, нападаха с различни хули владиците, свещениците и иноците, опоганиха свещените църкви [както и] животворния кръст, чрез който бяха белязани [за деня

[184] Христоматия по история на България, с. 364.
[185] История на философската мисъл в България, т. I, с. 87—88.
[186] В. С. Киселков. Митрополит Григорий Цамблак. С., 1943, с. 49.

на] избавлението, показаха и много други безчинства, анатема."[187] От тази анатема се вижда, че тук също става въпрос за рационалистически идеи, отричащи религиозния култ в съществуващия му вид.

Варлаамитско идейно въздействие, ако не пряко, то поне косвено, в една или друга насока може да се търси и у атонския книжовник Йоан, вдъхновител на идеята за правописната реформа на Евтимий, монаха Исай Серски, вещ познавач на древната философия, и скептично настроения към християнската догматика негов ученик Никодим Тисменски. Повече или по-малко такова влияние се чувствува и в идеята на Григорий Цамблак за християнска уния срещу турците, както и в положителното отношение на Константин Костенечки към древногръцката философия и естествознанието.

Исихазмът като религиозно-философско учение

Исихазмът[188] като система от монашески правила, изисквания и норми на поведение се превръща в религиозно-философско учение в първата половина на XIV в. Негов теоретичен систематизатор е византийският монах *Григорий Синаит* (? — 1346)[189], основател на прочутата Парорийска религиозно-философска школа, в която получават подготовката си и редица българи.

Възникнал първоначално като своеобразна монашеска ерес, с победата на паламитите над варлаамитите исихазмът се превръща в господствуващо религиозно-философско течение и официална идеология на източноправославната църква. В неговата теоретична основа лежат християнските схващания за света, обогатени отчасти с идеите на платонизма, модернизирани и нагодени към обществено-политическите и културните условия на Балканите. В съгласие с традиционния религиозно-богословски мироглед на Средновековието исихастите дават ненаучно идеалистическо решение на основния философски въпрос. Бог според тях стои в основата на света, той е първоизточник на всичко видимо и невидимо,

[187] Христоматия по история на България, с. 364.
[188] Названието исихазъм идва от гръцката дума исихия, т. е. безмълвие. Бел. ред.
[189] Вж. В. С. Киселков. Григорий Синаит — представител на мистицизма във Византия през XIV век. С., 1928.

материално и духовно. Той е безначална свръхсъщност на битието, несъздаваема и неунищожима, източник на енергия и движение за всички видими и невидими природни и обществени процеси и явления.[190] Бог е едновременно потенциално и актуално битие, непреходна вечна свръхсъщност и преходно нейно проявление — форма или енергия. Самата форма има двойствен характер, състоейки се от безплътни същества — ангели и дяволи, и плътни — материалните предмети и явления. Особено дуалистическо същество, съчетание на безплътна божествена душа и плътно тленно тяло е човекът, който преди първородното грехопадение е бил съпричастен на бога.

За да се постигне отново единението с бога, исихастите предлагат система от подготвителни мероприятия — небесна стълбица. Пътят за изкачването ѝ се разделя на два етапа: праксис (действеное делание) и теория (умное делание). Първият се състои от спазването на определени монашески добродетели: въздържание, пост, бодърствуване, смирение, послушание и други такива, целещи умъртвяване на плътта, закаляване на волята и изостряне на ума. Вторият се характеризира с усамотяването и насочването на съзнанието към „бездната на духовния свят" чрез четене, заучаване и размишление на текста и дълготрайно молене. Молитвата е „началото и краят. След нея следва съзерцанието и екстазът"[191]. До него обаче достигат само просветените и осенени от божия дух.

Религиозно-мистичната същност на исихазма не пречи да се търсят в него разработки на редица важни онтолого-гносеологически, психологически и социално-етически въпроси и тяхното положително въздействие върху развитието на българското теоретическо мислене

ТЕОДОСИЙ ТЪРНОВСКИ

Проникването и разпространението на исихазма в България е тясно свързано с името и делото на Синаитовия ученик Теодосий Търновски (? — 1363). Неговото историческо значение е повече културно-просветителско и се изразява в основаването на килифаревския манастир „Св. Богородица", превърнат в продължение на повече от едно десетилетие в академия на тогавашната ученост. „Теодосий е съумял за кратко време да превърне своя исихастки манастир в същинско книжовно средище, и то не само на средновековната мистика, но и на средновековната богословско-философска и историческа мисъл."[192]

Сам Теодосий е пример и образец на активен книжовник и преводач от гръцки на български. Превежда основното Синаитово учение под краткото заглавие „Главы ѕело полезные", а вероятно и житието на Григорий Синаит от Калис.[193] Теодосий е не просто преводач, а и популяризатор на исихазма, който, както пише биографът му, „подобно на трудолюбива пчела, отвсякъде прилежно събра всички слова, които се отнасяха до деянието и видението и поради това привлече у себе си духа."[194] Той развива идеята за автономността на човешката воля и способността ѝ да поеме отговорност за своето поведение. „Бог — учи той — не е направил човешката природа да бъде роб на дявола, но да бъде свободна и самовластна ... от нас зависи да им се покорим или да ги отблъснем."[195]

Макар да говори за необходимостта от борбата със злото (дявола), Теодосий не го издига до субстанционално начало. Той отрича дуалистическото схващане за двете начала, защищавайки монотеистическия възглед, че „строител и творец на небето, земята и на всяка твар е бог"[196]. Злото е лишено от своя собствена субстанционална основа и зависи от избора на човешката воля, от нравственото усъвършенствуване. Дълбокото морално прераждане „не само чрез външни добродетели, но и чрез вътрешните"[197] става смисъл и съдържание на исихазма. В предсмъртните завети към учениците си той ги призовава да живеят в съгласие с изискванията на исихастката нравственост: отричане, скромност, пост, въздържание, бягство от клеветата, гнева, паметозлобието, завистта. Той ги съветва да гонят душевния мрак чрез умствените

190 Вж. К. Радченко. Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием, с. 109.
191 Пак там, с. 115.

192 В. С. Киселков. Проуки и очерти по старобългарска литература. С., 1956, с. 158.
193 Вж. К. И. Константинова. Някои моменти на българо-византийските литературни връзки през XIV в. — В: Старобългарска литература, т. I, С., 1971, с. 224, 225.
194 В. С. Киселков. Житието на Теодосий Търновски. С., 1926, с. 11.
195 Б. Ангелов и М. Генов. Стара българска литература, т. II, с. 475.
196 Пак там.
197 В. С. Киселков. Житието на Теодосий Търновски. С., 1926, с. 7.

занимания като никога „не престават да съзерцават наяве Бога и не напущат умното делание, защото то е крепко оръжие и недосегаемо от никаква вража сила.“[198] Това искане означава стремеж към просвещение. Представител на една нова личност, която се опира повече на разума, отколкото на догмите, и търси научно обяснение на някои психични заболявания, сънищата[199] и др. т., Теодосий разобличава схващането на Кирил Босота, че сънищата са боговидения, както и всевъзможни други заблуждения на еретиците около отричането на брака, труда и пр.

Теодосий действува и като виден деец на държавния и църковния живот, общественик и дипломат, изобличител на еретиците в съдебните събори в пълна противоположност на исихастките теории за бягство от обществения живот.

Видни сподвижници и ученици на Теодосий, имащи определено място в разпространението на исихазма, са Ромил, Григорий, Дионисий, Киприян. Евтимий и др. Отшелническите подвизи на известния с крайния си мистицизъм Ромил са описани от неговия ученик и сподвижник Григорий Мних в „Житие на преподобния Ромил“. Съчинението е известно и на български и гръцки и е един от най-интересните оригинални паметници на българската исихастка литература. Изложените в него възгледи на главния герой са и собствени авторови схващания.[200] За Теодосиевия ученик и сратник Дионисий Калист пише, че знаел наизуст писанието на два езика — гръцки и славянски, и превеждал умело и чудно от гръцки на славянски, украсявайки с много книги черковното име. Славата си на виден преводач Дионисий свързал със Златоустовия проповеднически сборник „Маргарет“, но съгласно съобщението той не е единствен.

Прочут исихаст е и Теодосиевият ученик и Евтимиев другар, известен по-късно като киевски, московски и всеруский митрополит Киприян. Той написва житие на московския митрополит Петър, в което прокарва исихастки възгледи и схващания. Със същата цел преписва в 1387 г. „Лествица“ на Йоан Синайски и съчиненията на Дионисий „Ареопагит“, преведени по-рано на български и необходими за възпитателни и теоретико-догматични нужди на руските исихасти.

ПАТРИАРХ ЕВТИМИЙ

Евтимий (около 1325—1404) е талантлив Теодосиев ученик и най-близък негов сътрудник, създател на литературно-творческия облик на Търновската книжовна школа и теоретик на българския исихазъм. Роден и възпитан във влиятелно столично болярско семейство, той, както пише биографът му, започва от малък „да служи за пример на проницателен ум и на гореща ревност и поради това да превъзхожда онези, които вече достатъчно са се упражнявали във философията“[201]. Огромна роля в живота му изиграва образованието, получено в Килифарево при Теодосий, от когото възприема основните начала на „висшата и истинска философия“[202] на откровението и безмълвието. „Блаженият Теодосий — пише Цамблак — беше приемник на живота и мисленето на Григория, а пък чутният Евтимий — на Теодосия.“[203] Подобно на учителя си той превръща търновския манастир „Св. Троица“ във важно научно средище на българската държава, където се превеждат и пишат книги и разработват проблемите на теологията, реториката, логиката и философията. Под Евтимиево ръководство в манастира се извършва нов превод на църковните книги, както и на други теоретични трудове. Между тях са и нужните за полемичната борба съчинения „Изповедание православние вери“ и „Изложение Варлаамових и Акиндинових злочестий“, също „Сказание монаха кир Давида, како Варлаам изобрети и състави свою ерес“[204].

Евтимий не пише специални теоретични трудове, а се стреми да поднесе исихасткото светоразбиране на своите читатели и слушатели в популярна житейска форма, чрез отделни примери и образци. Автор е на жития за Иван Рилски. Иларион Мъгленски, Петка Търновска и Филотея Темниска. На нравствено-религиозна, исихастка по същество тематика са и похвалните му слова за Константин и Елена, Михаил от Потука и Иван Поливотски. По-особен теоретичен характер имат Евтимиевите послания, в които се третират редица идейно-догматични, правно-канонични решения от позициите на тогавашния християнски морал. Много по-религиозно-догматичен философски характер имат посланията му до Никодим Тисменски, където се дава отговор на редица въпроси, вълнували просветените монаси: „Има ли злото собствена субстанция?“, „Имат ли ангелите свобода на волята?“ и др. С типично исихастко религиозно-нравствено етико-нормативно съдържание е Евтимиевото послание до Киприян и атонските монаси. То е една пламенна възхвала на отшелничеството и безмълвието.

[198] В. С. Киселков. Житието на Теодосий Търновски. С., 1926, с. 29—30.

[199] Б. Ангелов и М. Генов. Стара българска литература, т. II. с. 464.

[200] Вж. К. И. Константинова, цит. съч., с. 226—232.

[201] В. С. Киселков. Митрополит Григорий Цамблак. С., 1943, с. 34.

[202] Пак там, с. 33.

[203] Пак там, с. 36.

[204] Вж. М. Попруженко. Из истории религиозного движения в Болгарии в XIV веке. С., 1928, с. 547.

Някои нравствени проблеми с характерно исихастко решение са поставени в житието на Иларион Мъгленски. Тук се засягат въпроси за същността на субстанцията под формата на полемика между богоподобния Иларион и представителите на различните ереси, най-вече богомилството. Както в посланието си до Никодим, така и тук Евтимий развива монотеистичния възглед за единната божествена субстанция на света, „един и същ Господ е не само на небесата, но и на земята“[205].

Особено значение за разкриване характера на българския исихазъм има житието на Иван Рилски, в което са изтъкнати основните исихастки принципи и положения чрез поведението на главния герой. В неговия образ се рисува не обикновен исихаст, а един специфичен български образ, който, макар и отдаден на безмълвие, проявява жив интерес към обществените проблеми. Възведен в ранг на законодател наравно с Мойсей и дори над него, Иван Рилски е издигнат до положението на народен закрилник и български посланик пред бога. Ако в посланието си до атонските монаси Евтимий сочи безмълвието и поста за ходатаи на праведността[206], то в житието на Иван Рилски пътят към богоподобието е милосърдието и грижата за народа.[207] Чрез устата на своя герой Евтимий заявява, че е необходимо царското богатство да се „изразходва за оръжие и войска, а още повече за бедни и просяци, за голи и бездомни“[208].

Застанал начело на българската църква, бившият отшелник Евтимий се превръща в дълбоко осъзнал историческия момент действен патриот и проповедник на идеята за самостоятелна българска държава. Той открито приветствува една активна политика на българския цар и му сочи за пример владетелите Калоян и Иван Асен, при които България е постигнала най-голямото си териториално разширение.[209]. Цялата му дейност на църковен глава цели укрепване на държавата, подобряване състоянието на народа, засилване на неговото морално, политическо единство и подготвянето му за упорита съпротива срещу османските нашественици.[210] Це-

[205] Б. Ангелов и М. Генов. Стара българска литература, т. II, с. 497.

[206] Вж. пак там, с. 508.

[207] Вж. Патриарх Евтимий. Св. Иван Рилски. С., 1940, с. 25.

[208] М. Генов. Старобългарска литература. С., 1947, с. 211.

[209] Вж. Б. Ангелов и М. Генов. Стара българска литература, с. 504—505.

[210] Вж. Патриарх Евтимий. Св. Иван Рилски, с. 31.

нен момент във възгледите на Евтимий са естетическите му разбирания. Неговото изискване да се пише „по лепоте“, на по-висок стил „сплетние словесъ“, става принцип за неговата школа.

ГРИГОРИЙ ЦАМБЛАК

Делото на Евтимий за българския народ и за славянството е огромно по своето значение. Неговите сратници, ученици и последователи Йоасаф, Цамблак, Никодим, Андрей, Костенечки и др. разнасят културно-просветните му идеи по цяла Източна Европа. В резултат на тяхната дейност в Сърбия, Молдова, дори Русия възникват цели школи, свързани с идеите и правописно-граматически, художествено-литературни традиции на Търновската школа.

Активен книжовен деец и в трите страни е Евтимиевият ученик и биограф Григорий Цамблак (около 1364—1420).

Макар да развива обществената си и книжовна дейност в чужбина, Цамблак остава тясно свързан с българския народ. Авторството му на повече от двадесет слова и проповеди говори за писателската му плодовитост. Между тях особено внимание заслужават житията на Стефан Даченски и Иван Нови Сучавски и похвалните слова за Киприян и Евтимий. Синтез на богословските му възгледи са „Изповедание на вярата“, произнесено при избора му за киевски митрополит, и „Слово към отците“, произнесено на Констанцкия събор.

Идеите, прокарани в Цамблаковите трудове, имат за своя основа традиционната християнска представа за света, възприета под влиянието на Евтимий. В духа на идеалистическия монизъм Цамблак счита бога за крайна причина на нещата, но за да обоснове идейно неблагоприятните за балканските народи събития, той активизира и ролята на дявола за тяхното реализиране. „Божественият промисъл често пъти оставя дявола — пише той — да повдигне буря срещу праведниците, та едни, като страдат, да го победят и да се увенчаят, а други, като се борят и мъчат, да бъдат победени от тях“[211].

Идеализирането на отшелничеството у Цамблак е резултат не толкова на увлечение по безмълвническата философия, колкото отражение на неговото монашеско житие и пре-

[211] К. Мечев. Григорий Цамблак. С., 1969, с. 276.

клонение пред Евтимиевия авторитет. Той възхвалява ангелския и безбрачен живот на монасите в сръбските манастири, които, като съзерцават едно и също, „служат на себе си и за образец и подтик към добродетел; други пък, като стоят в небето на безмълвието подобно на серафимите, изпълняват Божията воля“.[212] В тази възхвала той преследва определени обществено-политически цели, което го принуждава да говори и за молитвите, които монасите отправяли за здравето на управниците, нещо нехарактерно за исихазма.

Смисъла и съдържанието на живота Цамблак не търси в съзерцанието и безмълвието, а в стоицизма и мъжеството пред поробителите. Цамблаковият идеал е не безмълвната, а дейната и активна личност, чийто образ той рисува в житието на Иван Нови и особено в „Похвалното слово за Евтимий“.

Сочейки за пример героичното Евтимиево държане в трагичните за Търново дни, Цамблак заключава, че „... вторите подвизи и победи на този мъж над лукавия бяха много по-големи, отколкото първите, когато в мир прекарваше живота“[213]. Стоицизмът и твърдостта пред поробителя е за Цамблак по-голям подвиг от монашеските изтезания на тялото. Той се стреми да изтъкне индетерминизма на човешките постъпки, свободата на волята и да даде в произведенията си по-голямо място на човека в борбата със злото. Описвайки спасението на мощите на св. Петка от агарянско поругание, той изтъква, че наистина това става, когато бог е пожелал, но с човешка помощ.[214] Необходимо е да се цени не външният образ на човешката природа, а крепостта на разума.[215] Отнасяйки се трезво и реалистично към събитията, Цамблак изоставя критиката си над католиците и варлаамитите, характерна за по-ранните му трудове, и излиза с идеята за обединение на християнския свят в борбата против османските поробители. Той мечтае за освобождение на своето отечество, защото, както сам пише, „родината е за предпочитане пред всичко“[216], а споменът за нея и за своите „винаги пробождат сърцето като с жило“[217].

[212] Старобългарски страници, с. 207.
[213] К. Мечев. Григорий Цамблак, с. 276.
[214] Вж. Старобългарски страници, с. 206.
[215] Пак там.
[216] К. Мечев. Григорий Цамблак, с. 266.
[217] Пак там, с. 280.

КОНСТАНТИН КОСТЕНЕЧКИ

Роден, както сам отбелязва, в „търновските земи“ към 1390 г., Костенечки учи в Бачковския манастир при Евтимиевия ученик Андрей. Обществената му и книжовна дейност протича главно в Сърбия, където е принуден да емигрира. Високата начетеност и разностранни интереси по философия и богословие, история, география, граматика го издигат до положението на учен и философ в очите на съвременниците му, макар да не е оставил чисто теоретични трактати. Трудовете му „Разяснено изложение на буквите“ и „Житие на Стефан Лазаревич“ имат по-частнонаучен характер. От историко-философска гледна точка заслужават внимание преводите „Пътуване до Палестина“, сборникът от откъси на астрономо-географски съчинения и пълният превод на Йоан Дамаскиновото съчинение „Небеса“[218].

Син на своята епоха, Костенечки разрешава обективно-идеалистически основния философски въпрос. Светът е продукт на божието творчество, на „превеликото и многославно божие дело“[219]. Бог е творец и двигател на видимия и невидимия свят, природните и обществените явления, човека и всичко, което го заобикаля. Богатствата на Сърбия, изобилието на нейната природа са резултат на божията целесъобразност. В страната има „винаги обилна храна, голямо множество на всичко плодоносно, както и риби и всичко потребно, което Господ е предал на людете за наслада от изобилието, и всичко, що Творецът е покорил под нозете им“[220]. Развитието на обществения живот, укрепването на сръбската държава Костенечки разглежда като резултат на божествената воля и милост, проявени към нейния владетел.

В теологическия мироглед на Костенечки се съдържат и някои реалистични рационалистични схващания. Такъв характер има оценката на древните гърци, останали ненадминати „в мъжество, в питание и отговори и в останалото“[221]. Константин разглежда религиозно-философското мислене като филиация на идеите, в които се запазват някои основни положения. Такъв е случаят с възникването на християнството, наследило идеята за троицата, т. е. обективно-идеали-

[218] Вж. Б. С. Ангелов. Из старата българска, руска и сръбска литература, ч. II, С., 1967, с. 170.
[219] Христоматия по старобългарска литература. С., 1967, с. 449.
[220] Пак там.
[221] Пак там, с. 448.

стическото схващане за света още от древногръцките философи Платон и други.[222]

Костенечки поставя в трудовете и преводите си за разрешение и редица естественонаучни проблеми. В много от тях се застъпват реалистични схващания, стоящи на нивото на тогавашната наука: за кълбовидната форма на Земята, движението на звездите и планетите, причината на слънчевите затъмнения, същността на кометите, небесната дъга, градушката и много други. Той изказва прогресивни за времето си схващания по някои нравствени учебно-възпитателни и граматически въпроси, явявайки се реформатор в образованието.

§ 5

Философски идеи през турското владичество: XV — XVIII век

С лишаването на българския народ от държавна и църковна независимост се унищожават предпоставките за нормалното му духовно развитие. Останалите тук-там просветни огнища, особено в Югозападна България, Рилския, Жеглиговския и други манастири и някои църкви в Софийско, въпреки разрушенията продължавали да изпълняват ролята на културно-просветни и духовни центрове, докато в Източна България църквите и манастирите били опожарени, а духовенството избито и разгонено.

Между книжовниците на XV в. особено изпъква свързаният с живота на Рилския манастир виден български писател *Владислав Граматик* (около 1420 — към 1480).[223] Има предположение, че е ученик на Константин Костенечки[224], от когото е приел Евтимиевите художествено-литературни идеи. В съставените от него четири сборника със смесено съдържание проличава подчертан интерес към религиозно-философска проблематика. Подборът на материалите, допълнителните коментари и обяснения позоваването на Платон, Аристотел, Хипократ и други древни мислители, говорят за доброто познаване както на древната философия, така и на идейните течения на епохата.

Особено характерен с богословско-догматичната църковноисторическа и нравствена проблематика е така нареченият Загребски сборник. В него е намерила отражение полемиката между паламитите и варлаамитите, а така също и борбата на източното православие с католицизма и мюсюлманството. Целта му е да събуди съпротивителните сили у народа за борба с асимилаторската политика на чуждите религии и поробителите, чийто султан той нарича варварин и лют насилник. В развитието на обществено-историческите събития заедно с бога Владислав намесва и дявола като „изконен враг“ на човешкото спасение, олицетворение на надменността и мрака. Той „поради лукавата си прищявка навсякъде предизвиква постоянни войни и смутове“.[225] Историята според Владислав е разгърнат неразчитаем план на божествения промисъл. Всичко в света се извършва по волята „на Бога и по неузнаваемите Му предопределения“[226].

Граматик не е чужд на идеята за отшелничеството и исихията. Той възхвалява монашеското самоотричане, „игото Христово“, като необходимо за спасението на душата. В изобразяването на събитията в оригиналния си разказ „Рилска повест“ си служи с реалистични похвати.

В тясна творческа идейна връзка с Владислав се намират съставителите на сборниците с религиозно-нравствено съдържание, книжовниците Димитрий Кантакузин, Димитрий Кратовски и Мардарий. Косвен продължител на Граматиковото дело е и Висарион Дебърски.[227]. Той превежда към средата на XVI в. поученията на Кирил Йерусалимски и словата на Йоан Златоуст. Съставените от него сборници се характеризират освен с религиозно-нравственото си догматико-полемично и с историко-географско съдържание. Показателен е известният „Висарионов сборник“, в който са поместени освен други материали и четири съчинения против латинците, статия срещу Варлаам, Посланието на Патриарх Евтимий до Никодим Тисменски, астрономическо и географско съчинение „Пътуване до Палестина“ и летописно съчинение.[228] Обстоятелството, че последните съчинения и поместеното в Бо-

[222] Вж. Христоматия по старобългарска литература, с. 448.
[223] Вж. В. С. Киселков. Владислав Граматик и неговата Рилска повест. С., 1947, с. 5.
[224] Вж. Г. Данчев. Владислав Граматик. С., 1969, с. 20; М. Сперански. Загребският ръкопис на Владислав Граматик. — СбНУК, кн. XVI—XVII, 1900, с. 335.

[225] Христоматия по старобългарска литература. С., 1967, с. 469.
[226] Пак там.
[227] Вж. К. И. Константинова, цит. съч., с. 217—219.
[228] Вж. Б. С. Ангелов. Из старата българска, руска и сръбска литература, ч. II, с. 166—167.

6. Пор. № 163

гишечевия сборник „Житие на Стефан Лазаревич" са свързани с творчеството на Константин Костенечки, говори за идейното влияние на Константин върху дебърския книжовник.

Известен догматико-полемичен елемент съдържат някои произведения на писатели от Софийската книжовна школа от XVI в. Такива са произведенията на *поп Пейо* „Житие на Георги Нови" и на *Матей Ламбадарий* „Житие на Никола Нови"[229]. Наред с някои реалистично разказани картини от тогавашния живот те съдържат значителен религиозно-етичен и богословски материал. Нов момент в тях е антагонизмът между българския народ и османските феодали, представен като противоречие между две религии и две нравствено-етични системи. Действията на ислямските фанатици вземат образа на дяволски изобретения, а самопожертвуванието в защита на вярата се изтъква като божествено изискване. Особено богато на религиозно-догматична аргументация с позоваване на Евангелието и на Корана в полемиката си с исляма е съчинението на Ламбадарий.

През втората половина на XVI в. е отпечатано популярно религиозно-нравствено съчинение сборник „Съкровище" на византийския проповедник *Дамаскин Студит*. В него са разгледани на достъпен език редица въпроси: същността на душата, животът, природата и др., вълнували тогавашния човек.

В някои от съставените сборници през този период освен религиозно-богословски се съдържат и материали с естественонаучни знания. Особено популярно е било съчинението „Физиолог", в което се описват действителни или мнимни свойства на животни, по-рядко на растения и метали, които се посочват като пример за подражание и поука в духа на християнството.[230]

Философско-религиозни и социално-политически схващания в българската католическа книжнина

Възползван от правото на католиците в Турция свободно да изповядват вярата си, извоювано от Австрия в 1616 г., папата след Тринидадския събор от 1645 г. започва активна дейност за разпространение на католицизма сред народите на империята. Неговите мисионери развиват активна дейност

[229] Вж. Христоматия по старобългарска литература, с. 486—506.
[230] Вж. Й. Иванов. Старобългарски разкази, с. 201—207.

сред католическите колонии в някои български селища. Оживлението на рударството, занаятите и търговията към средата на XVI в. предизвиква нужда от развитие на образованието и възползваната от привилегированото си положение католическа религия започва да развива активна дейност в тази насока. Откриваните от Рим училища се превръщали в разсадници на научни знания, а най-добрите ученици били изпращани да продължат богословското си образование в чужбина, Лорето. Между тях с особено голямо значение за развитието на католическата просвета е чипровското училище. Видна роля в неговото организиране има папският мисионер, босненският францискански монах Петър Солинат, а за процъфтяването му — учителят Иван Лилов. Превърнато в център на католишката образованост в България, то играе важна роля в политическото и духовното развитие.

Един от централните представители на католическата пропаганда в България, достигнал до поста софийски католически епископ, е талантливият организатор и проповедник, чипровецът *Петър Богдан* (1601—1674). Книжовната му дейност е тясно свързана с религиозните нужди на пропагандата. Превел е от латински съчиненията „Размишленията на Св. Бонавентура за страстите Господни" и „Благосъкровище", автор е и на оригинален труд „Описание на България"[231].

Близък сратник на Богдан е докторът по богословие и каноническо право чипровецът *Петър Парчевич* (1612—1674), посветил живота си на политико-дипломатическа дейност за организиране на военен съюз срещу турците. Неполучил подкрепа на католическите страни, той накрая обръща погледа си към Русия и установява връзка с владетеля Богдан Хмелницки.

Активен деец на пропагандата е и никополският католически епископ *Филип Станиславов* (1610—1674). В неговите писма и изложения до конгрегацията бележитият патриот поставя не религиозни и догматични въпроси, а проблемите на развитието на училището и просветното дело сред българския народ.[232] У Станиславов също назрява идеята за обръщане погледите на българския народ към Русия за развитие

[231] Вж. Б. Пенев. История на новата българска литература, т. I. С., 1930, с. 280—283.
[232] Вж. Н. Милев. Католишката пропаганда в България през VII в., 1914, с. 136—137.

на българската просвета и участие на поляци и руси в нея. В неговата книга „Абагар“ (1651) заедно с прокараните религиозно-нравствени идеи се съдържа и възгледът му за необходимостта от възраждане на българския народ и изграждане на независима велика България.[233]

Идеите на тримата видни българи се опитват да реализират чрез въоръжено въстание, четиринадесет години след тяхната смърт, сънародниците им от Чипровци и околните села. Неговият неуспех има печални последици за вдигналото се на въоръжена борба население, което било разгонено от своите домове, а селищата му запалени и изгорени.[234] Сред спасилите се от османския ятаган са взелите активно участие във въстанието видни чипровски фамилии Пеячови, Мариновци и други. От тях произлизат и някои от известните продължители на традициите на Чипровската книжовна школа в чужбина.[235]

КРЪСТЬО ПЕЙКИЧ

Емигрантският живот след въстанието, католишкото възпитание в Лорето, положението на известен австрийски каноник и богослов не попречват на талантливия българин Кръстьо Пейкич (1665—1730) да запази съзнанието на своя народностен произход и да го изрази открито в издаденото през 1717 г. съчинение „Христофор Пейкич — българин от Чипровец“. Косвен отклик на будното му патриотично чувство е и подборът на проблематиката на творчеството му.

Пейкич е автор на три теоретични съчинения: „Mahometanus dogmatice et catechetice in Lege Christi, alcorano suffragante instructus“ (Мохамеданинът, обучен съгласно с корана на догматика и катехизис по Христовия закон) (1717); „Зерцало истине мед цркве Източно и Западное“ (Огледало на истината между Източната и Западната църква) (1716) и на латински „Concordia orthodoxorum partum orientalium et occidentalium in eadem veritate de Spiriti Sancti processione“ (Ортодоксално съгласие на Източната и Западната църква

[233] Вж. Христоматия по старобългарска литература, с. 454.

[234] Вж. К. Телбизов. Разселване на чипровчани след въстанието от 1688 г. — В: Чипровци. С., 1971, с. 65—76.

[235] Б. Пейчев. Католическият схоластицизъм в историята на българската философска мисъл. Канд. дис. С., БАН, 1972; също вж. автореферата към дисертацията.

по една и съща истина за произхода на Светия Дух[236]) (1730). По съдържанието си те са религиозно-догматични, третиращи проблемите на вярата и догмите. Изходните религиозно-философски позиции в борбата между номинализма и реализма на Пейкич са компромисни. Той е характеризиран като представител на францисканското направление на късната схоластика.[237]

Кръстьо Пейкич се явява защитник на тезата за двойнствеността на истината, което прави вярата основна категория на разглеждане в трудовете му. Когато знанието не е получено чрез сетивни данни, а чрез свидетелство на говорещ, се нарича вяра. В зависимост от това, на какви показания се основава свидетелството — на човек или на бога, вярата бива човешка и божествена. Първата може да бъде лъжлива поради несъвършенството, характерно за човека, който може да лъже и да бъде излъган, а втората — божествената, е истина, защото бог е съвършен. Вярата е откровение на божеството, даващо недостъпни за сетивно-разумната човешка природа знания. То може да не се разбира от обикновения човешки ум, но се приема без възражение, задължително и абсолютно без доказване, като аксиома пред страха от вечно наказание и се отстоява с риск на живота. Това е общо положение за вярата и вярващия, независимо дали е той християнин или мюсюлманин.[238]

Като теолог Пейкич дава първенство на религията пред философията, на вярата пред разума. „Вярата трактува работи, излизащи извън умопостигаемостта и стоящи пред всеки сътворен интелект. И затова всички мъдреци и философи на този свят не могат да схванат по какъв начин телата на мъртвите са в състояние да възкръснат непокътнати след толкова векове. Те могат още по-малко да проумеят тайнството на Троицата, въплъщението и други, които не могат да бъдат доловени освен чрез вярата“.[239] Крайният и ограничен човешки ум не може да проникне във всички атрибути на безкрайната божествена субстанция без откровението на вярата.[240] Работата по умопостигането и проумяването на

[236] Вж. Б. Пенев. История на новата българска литература, т. I, с. 306—308.

[237] Вж. История на философската мисъл в България, т. I, с. 128.

[238] Вж. Мохамеданинът, обучен съгласно с Корана на догматика и катехизис по Христовия закон, с. 5—6. Цитира се по История на философската мисъл в България, т. I, с. 129.

[239] Пак там, с. 27.

[240] Вж. пак там.

християнската догма за триединството, пише Пейкич, е „трудна и неразбираема както за интелекта на човека, така и за този на ангела и въобще е неподатлива за проумяване. Трябва да се вярва и да се приема с благоговение, защото сам Бог я е разкрил."[241] Пейкич е прав. Не може да се познава и обяснява с разума несъществуващо явление, в него може само да се вярва.

Но когато той приема, че свръхестествените божествени неща и тайни съществуват обективно и до тях ограниченият човешки ум не може да стигне, той вече застава на агностически позиции.

В тясна връзка с вярата Пейкич разглежда и някои въпроси на морала. Основната етическа категория за него е любовта към бога. Боголюбието е основа на нравствените добродетели. От боголюбието произтича непосредствено милосърдието, т. е. любовта към човека, човеколюбието. Любовта към бога и към човека има не естествен, а свръхестествен характер. Тя „е добродетел, дадена свише, с която искрено се обича Бог заради самия Него, а ближният — заради Бога"[242]. Тази абстрактност и априорност на нравствените норми ги прави по-устойчиви, освобождавайки ги от зависимостта на преходните фактори. „Ближният не трябва да се обича заради богатството, заради получените подаръци или преходни и скоро изчезващи неща, но в името на Бога — благо, което вечно ще пребъдва."[243] С това самото човеколюбие като нравствена норма се превръща в една фикция, която в обществото на остри социални конфликти е съвсем лишена от практическа стойност.

В априорно-теологичен дух Пейкич решава въпроса и за останалите нравствени добродетели в съгласие с Вехтия завет. Значението на Пейкич не е в решението на разгледаните религиозно-етични проблеми, а в целевото им поставяне — особено що се касае до полемиката му с исляма, която се явява пряк отклик на тогавашната международна обстановка и неговата лична съдба на прокуден от ислямските фанатици далеч от родината си патриот.[244]

[241] Мохамеданинът, обучен съгласно с Корана на догматика и катехизис по Христовия закон. — Цит. съч., с. 30.

[242] Пак там, с. 94.

[243] Пак там, с. 95.

[244] Вж. И. Богданов. Кратка история на българската литература, т. I, С., 1969, с. 179 — 180; вж. също Кръстю Пейкич. — Младеж, 1968,

ЯКОВ ПЕЯЧЕВИЧ

Виден представител на Чипровската книжовна школа в чужбина е и Яков Пеячевич (1681—1738) — племенник на вожда на въстанието Георги Пеячевич.

Емигрирал след погрома на въстанието в Австрия, завършил католическия колеж в Лорето, той се отдава на научна работа като професор по философия в Загреб, Будапеща и Търнава.[245] Написал е следните съчинения: „Veteris et novae geographie compendiosa congeries, seu expositio geographica Europae, Asiae, Africae et Americae" (Компендиум по стара и нова география, или географско изложение на Европа, Азия, Африка и Америка) (1714) и „Iliric" (Илирия). Към първия си труд при издаването му помества в самостоятелен раздел „Theses ex unversa philosophia" (Тезиси по обща философия). Тезисите на брой 50 изразяват концепциите на Пеячевич по редица въпроси на отделните философски дисциплини.[246]

Едно такова чисто философско произведение, макар и тезисно написано, и то в чужбина, е показателно за пътя, изминат от българското теоретично мислене.

„Тезисите по обща философия" на Я. Пеячевич са оформени до голяма степен под влияние на Аристотеловата философска система. Независимо от това в тях има съвсем оригинални и значителни постижения.[247] Някои от тезисите характеризират прогресивните позиции на автора и високата му философска култура. В тях е изказано мнение за първичността на материята, за единство на противоположностите, причинно обяснение на нещата, неограничеността на познанието и пр. Засегнати са въпроси на отделните философски науки. Дадена е характеристика на логиката като спекулативна и практическа наука, значението ѝ за другите науки и е посочен нейният предмет — трите операции на мисленето.

Прогресивните възгледи на Пеячевич, формирани в усло-

кн. 2—3; Б. Пейчев. Кръстю Пейкич — Важна задача на нашата българистика. — Език и литература, кн. 3, 1969; от същo Българската философска мисъл през Средновековието. — Политическа просвета, кн. 3, 1967.

[245] Вж. Л. Милетич. — Из историята на българската католишка пропаганда в XVIII в. — Български преглед, 1894, кн. X, с. 64—66.

[246] Вж. Б. Пейчев. Философът Яков Пеячевич. — Народна култура от 24 май 1969.

[247] История на философската мисъл в България, т. I, с. 118.

вията на една развита страна, в която идеите на просветения абсолютизъм намират пълна реализация в обществения живот, проличават и в географския му труд. Прокараните в него схващания отговарят на нивото, на което се е намирало тогавашното географско познание, и изобщо естествознанието.

От особено значение за нас е обстоятелството, че в съчинението си Яков прокарва определени патриотични тенденции. Говорейки за България, той очертава нейните граници, изтъква нейните царе и пр. Както тук, така и в съчинението си „Илирия“ той развива идеята за славянската общност, основана на славянски (илирийски) език. Идеята за илирийската общност, изразена в трудовете на Яков Пеячевич, намира поле за разпространение сред южнобалканските славяни и оказва определено въздействие за събуждането на техния патриотизъм в борбата за национално освобождение.

ФРАНЦ КСАВЕР ПЕЯЧЕВИЧ

Франц Ксавер де Пеячевич (1707—1782) произхожда също от видната чипровска фамилия Пеячевич. Братов син е на Георги Пеячевич. Получил високо за времетс си образование, той се отдава на научно-педагогическа дейност като професор по философия в университетите на Грац и Виена. В идейно отношение върху Франц Ксавер личи влиянието на Кръстьо Пейкич и Яков Пеячевич: както в проблематиката, така и в решението на проблемите, а това определя принадлежността му към чипровската книжовна традиция. Показателни са в това отношение съчиненията: „Tractatus theologicus de fontibus theologicis et Deo uno ac trino“ (Богословски трактат за източниците на теологията и за единичния и триединен Бог), 1756, и „Historia Serviae, seu colloquia XIII de Statu Regini et Religionis Serviae ad exordio ad finem etc.,“ (История на Сърбия или тринадесет разговора за царството и религията на сърбите от основаването им докрай и т. н.“), издадена посмъртно в 1797 г.[248]

Двете съчинения характеризират автора като човек с висока култура и широк диапазон на научни занимания — от сложната богословска догматика до историческите изследвания на южнославянските народи. С богословския си трактат Франц Пеячевич се очертава като виден представител на

[248] История на философската мисъл в България, т. I, с. 119.

късната схоластика в католишката й религиозно-философска форма. Голямо значение за нас имат идеите, прокарани в „История на сърбите“. Написана като беседа между българин и сърбин, тя представлява обширно изследване на историята на южнославянските народи: българи, сърби, хървати и бошнаци. В книгата проличава патриотичната тенденция на автора, който дава подробен хронологичен списък на българските владетели до падането на страната под османско робство.[249] Обширният материал върху историята на България, високата оценка на историческото дело на Кирил и Методий, дадена още в Предговора, е също показателен. Франц Пеячевич е имал намерение да напише специално научно съчинение върху историята на българите и тяхната държава, но смъртта му попречва да осъществи намерението си.[250] Обектът на историческите му интереси е израз на българското му съзнание. Близък до неговите схващания е и съвременникът му Михаил Гроздич, развивал дейността си сред банатските българи.

Предшественици на възрожденското мислене

Идеите на българската просвета и независимост, посети от дейците на Чипровската школа, оказват определено, макар в повечето случаи косвено въздействие върху непосредствените предшественици на българската възрожденска идеология.

Виден неин представител е *Христофор Жефарович* (към 1690—1753). В своята книга „Стематография“ (1741) той дава изображение на държавни гербове, царе и светии на славянски и други народи, придружени със стихове и кратки исторически сведения[251], и прокарва косвено идеята за южнославянско (илирийско) единство. В историческите бележки за българите той сочи тяхното величаво и героично минало и могъществото им като народ „владял над други народи и кралства“. Има основание да се предполага, че със своята

[249] Вж. Б. Пейчев. Съчиненията на Пеячевич и Кръстю Пейкич. — В: Чипровци. С., 1971, с. 102—103.

[250] Вж. Б. Пейчев. Непознати научни оценки... — Наша родина, 1969, кн. 5.

[251] Вж. Б. Пенев. История на новата българска литература. С., 1930, с. 338—350.

„Стематография“ Жефарович е оказал пряко влияние върху Паисий Хилендарски.

Близък по идеи до Жефарович е и *Партений Павлов* (1695—1760). Той проявява още от ученическите си години несъмнени философски интереси. Както сам съобщава в автобиографията си, още в Букурещ изучава елински науки, реторика и Аристотелова философия, а за по-нататъшното попълване на теоретичните си знания слушал лекции по логика, математика и картезианска философия при философа Методий в гр. Костур.[252] Павлов обаче не достига до Декартовия дуализъм, а си остава на позициите на идеалистическия монизъм и счита светата троица „живоначална ... за цялата вселена“. Бог според него е създал от небитие в битие всичко с дума. В критиката си към противните на източното православие схващания той изхожда не толкова от догматични, колкото от политически позиции. Неговата критика е отправена към исляма и католицизма не като към религиозни учения, а като към вражеска на българския народ пропаганда. Агарянските нечестивци и неверници — пише той — са „като лихварите, грабителите и светотатците. [Те] ще бъдат осъдени на вечен огън заедно със своя учител дявола и лъжепророка Мохамед“[253].

Партений воюва срещу католицизма, защото е всял разкол в Христовата църква. „Папата — пише той — не е истински, а лъжовен, защото докара схизма в църквата на Исуса Христа.“[254] Той обвинява католиците, че са превърнали Христовата църква в разбойнически вертеп.[255] Партений мечтае за възстановяване на църковното единство и призовава западните богослови да оставят своите софистични аргументи и се присъединят към Източната църква. Освобождението на балканските народи от османско иго той вижда във възстановяване на църковното единство на принципите на православието, опряно на силата и могъществото на Русия. Възторжен израз на чувствата си към нея той дава в одата си за Петър I[256], пример и образец на просветен монарх, какъвто е и неговият социално-политически идеал.

[252] Вж. И. Иванов. Старобългарски разкази. С., 1935, с. 82—83.
[253] Вж. В. С. Киселков. Проуки и очерти по старобългарска литература. С. 1956, с. 391.
[254] И. Иванов. Старобългарски разкази, с. 85.
[255] Вж. Б. С. Ангелов. Съвременници на Паисий, кн. 2. С., 1964, с. 207.
[256] Пак там.

В тясна лична и творческа връзка с П. Павлов е рилският монах *Йосиф Брадати*[257] (към 1690 — към 1760). В съставените от него сборници със смесено религиозно-нравствено съдържание се срещат редица оригинални, прогресивни за времето си народностни и просветителски идеи. На първо място, това е мисълта за демократизирането на просвещението и въвеждането на говоримия народен език в църквата, училището и книжнината, за проникването на просветата сред народните маси, за съзнателно и трайно четене на книгите.[258] Брадати изтъква ролята на обучението и възпитанието за формирането на нравствените качества на личността, които не са вродени, а придобити. Всички деца — учи той — се раждат еднакви по възможности, а дали ще станат добри или лоши, зависи от възпитанието им. Душата на детето той разглежда като бяло платно, което в каквато боя го поставиш, такова ще стане. Ако от малко детето се научи на добро, то не може впоследствие да се промени в лошо.[259]. Затова е необходимо обучението на детето да започне при учител още от 7 или 5 до 16-годишна възраст.[260] Брадати е един от първите хора у нас, който поставя въпроса за обучението не само на момчетата, но и на девойките, като обръща особено внимание на тяхното възпитание.

Ценни реалистични моменти съдържат социално-политическите и етическите възгледи на Брадати. Причинните обяснения за гибелта на балканските държави, дошла в резултат на феодалните размирици и съперничеството между владетелските дворове, най-вече на липса на единство между българи и гърци, е нов момент в развитието на българското историческо мислене.[261] Неговото разобличаване на чорбаджиите и лихварите като врагове на трудовия народ, характеризирани като кръвопийци и хищници, е едно от първите в българската литература. Той подлага на остра критика социалните недъзи: суеверието, невежеството, пиянството и др. т., което добре характеризира неговите етически възгледи. Осъзнал ролята на източното православие за опазване на народното единство, Брадати води ожесточена борба срещу противните му религии: мюсюлманство, католицизъм,

[257] Вж. И. Иванов. Старобългарски разкази, с. 84.
[258] Вж. Б. С. Ангелов. Съвременници на Паисий, с. 70.
[259] Вж. пак там, с. 168.
[260] Вж. пак там.
[261] Вж. Христоматия по старобългарска литература. С., 1967, с. 511.

юдаизъм, и призовава към самопожертвуване в защита на вярата.

Философската мисъл в България в епохата на Средновековието е тясно детерминирана и обусловена от конкретните обществено-политически, икономически и културни условия на феодалната база. Тя е не само отражение на спецификата и особеностите, но и познание за нейната обществено-историческа същност. Характерната ѝ особеност е религиозното интерпретиране на поставените мирогледни проблеми. Философията не съществува самостоятелно извън богословието, като форма на обществено съзнание, и поставените космогонични, онтологични, гносеологични, етични, естественонаучни и други проблеми се развиват изключително в рамките на теологията.

Възникнала едновременно с формирането на българите като етническа общност, тя е тясно свързана с цялата предшествуваща я култура в нашите и съседните земи и е обусловена от вътрешната и международната обстановка на живота на народа, периодите му на подем и упадък в едно близо хилядолетно развитие. Нейното движение върви по две основни линии: официална — господствуваща, и неофициална — еретична. Общо в тях е идеалистическото, теологическо светоразбиране, а различието — в класово-политическата им роля и място в обществено-политическия и духовен процес. Първата, с малки изключения, изразява интересите на господствуващата класа и освещава устоите на създадения обществен строй, а втората — тези на подчинената класа и най-онеправданите социални слоеве. Освен класовата си същност тя получава и народностна оцветеност, изразена още в Омуртаговите надписи, творчеството на Храбър и Екзарх, „Солунската легенда“ и „Българския апокрифен летопис“, за да намери своята ярка изява в дейците от Търновската, Рилската, Софийската и Чипровската книжовни школи и предшествениците на Възраждането.

С теологичната си форма и идеалистическа същност средновековната българска теоретична мисъл с малки изключения отговаря на условията и изискванията на времето. Заедно с ненаучното си, но обусловено исторически мировъзрение, тя е носител и на редица положителни и реалистични черти и моменти. Такива са част от прокараните в нея гносеологически, социално-политически, етико-педагогически,

културно-просветни, исторически и други схващания. Особено важен момент в нея са природонаучните знания, макар и развивани в рамките на богословието с оглед доказване на божествената премъдрост и целесъобразност в сътворението на природата. Богато на естественонаучен материал е творчеството на Йоан Екзарх и Константин Костенечки, чиито съчинения с изобилните си знания за природните явления в повечето случаи отговарят на нивото на тогавашната наука.

Развитието на българската философска мисъл в условията на феодализма не се характеризира с разработката на по-задълбочени философски въпроси и доколкото има такива, те се разработват извън пределите на страната. Достатъчно е да се каже, че най-видните ѝ представители Константин Кирил, богомилът Василий, Григорий Акиндин, Константин Костенечки, Кръстьо Пейкич, Яков Пеячевич и други, по силата на определени обществено-политически условия, са принудени да работят не сред своя народ, а далеч от него. Нейните постижения са не в разработването на абстрактното мислене, а в прогресивното решение на поставените социално-етични и културно-просветни проблеми, чийто връх са идеите у Константин Кирил за демократизиране на културата, на Храбър и Йоан Екзарх за еволюцията, на богомилите за социалните реформи и отрицанието на господствуващия строй; идеите на българските исихасти с техните художествено-естетически схващания и просветителството на дейците от Чипровската школа. Тези постижения са предпоставка за качествения скок в развитието на българското теоретическо мислене през епохата на Възраждането и отделянето на философията в самостоятелна форма на обществено съзнание.

ГЛАВА ВТОРА

РАЗВИТИЕ НА ФИЛОСОФСКАТА МИСЪЛ ПРЕЗ БЪЛГАРСКОТО ВЪЗРАЖДАНЕ

§ 1
Българското национално Възраждане и развитието на философската мисъл

Ренесансът, или Възраждането, е историческа епоха на разлагане на феодалните отношения и преход към капиталистическия начин на производство. Тази епоха обхваща за различните страни на Европа времето от XV до XVII в., а за източноевропейските страни и XIX в. Върху основата на социално-икономическите промени — откриването на нови земи, преместването на търговските пътища, утвърждаването на манифактурното производство и нарастването на градовете, настъпват изменения и в областта на идеологията, културата и философията. Възникват буржоазната хуманистична култура и философското мислене на Възраждането като неделима част от тази култура. На всемогъщото господство на църквата и на религиозния мироглед се противопоставя ново, светско хуманистично светоразбиране.

Основните закономерности в развитието на културата и философията на Ренесанса и Просвещението се проявяват в главните тенденции на Възраждането в България. Разбира се, то носи редица специфични особености[1] и съществени различия, които са обусловени от историческото своеобразие на страната. Главното в това своеобразие се свежда към следното. Първо: Епохата на Възраждането в България се отнася към края на XVIII и началото на XIX в., т. е. от два до четири века по-късно, отколкото в другите европейски страни.[2] Второ: Българското Възраждане се извършва при отсъствие на национална независимост и политическа свобода, в рамките на Османската империя. Трето: В продължение на няколковековно робство българският народ се развива при отсъствие на своя духовна независимост. В случая не става дума само за отсъствие на религиозна свобода, а преди всичко за фанариотска забрана на българския книжовен език, за унищожаването на националните културни учреждения и паметници и ликвидирането на народните училища. Четвърто: Възраждането на България обхваща борбата за духовна независимост против фанариотите и революционноосвободителното движение против турското иго.[3] Пето: Българското Възраждане, развило се в една икономически изостанала, политически поробена и духовно потъпкана страна, заварва развити в икономическо, политическо и културно отношение държави, в редица от които буржоазнодемократичните революции са исторически факт. Шесто: През XIX в. в българската култура се преплитат тенденциите на Ренесанса и Просвещението.

Посочените фактори обуславят своеобразието на националното Възраждане в България.[4] Значителното закъснение в икономическо отношение, от една страна, и бурното развитие на социално-политическите отношения и на революционното движение, от друга, позволяват с възприемане на културните и философско-социологическите постижения на напредналите страни за един период от няколко десетилетия да се измине в основни линии дългият еволюционен развой на Европа. Това създава предпоставки напредничавите есте-

[1] Вж. Т. Павлов. За марксическа история на България. С., 1954, с. 42—44.

[2] Вж. подробно за българското Възраждане: История на България, т. I, дял V, II изд. С., 1961; Т. С. Бурмов. Българо-гръцката църковна разпря. С., 1902; П. Динеков. Първи възрожденци. С., 1944; Литературни образи. С., 1956; М. Арнаудов. Българско Възраждане. С., 1944, III изд.; Х. Гандев. Фактори на българското Възраждане. С., 1943; Ж. Натан. Българско Възраждане. С., 1945; М. Балабанов. Страници от политическото ни Възраждане. С., 1904.

[3] Вж. П. Ников. Възраждане на българския народ. Църковно-национални борби и постижения. С., 1971.

[4] Акад. Т. Павлов пише: „Възраждането трябва да се търси във връзка с новите икономически, политически и идеологически процеси, в резултат на които нашият народ се превърна в нация в точния и строгия смисъл на тази дума и започна своето по-нататъшно национално развитие". (За марксическа история на България, с. 44.)

ственонаучни, материалистически и социологически идеи да намерят благоприятна почва у нас. Синкретичният характер на възрожденската култура и ускореният темп на развитие на идейно-политическата и философско-социологическата мисъл определят възможността Възраждането в България да разкрие прояви на теоретичното мислене в по-ярко изразена и завършена форма.

Първите дейци на Възраждането не заварват културно и философско наследство от миналото. Традициите са забравени.[5] Позоваването на миналото величие и теоретичните източници е само в пределите на патриотичния дух и стремеж за събуждане на националното самосъзнание.

Отличителната черта на философската мисъл през Възраждането у нас е процесът на нейното обособяване като форма на общественото съзнание от другите негови форми и специално от религията. Философската мисъл се характеризира със собствена специфична проблематика, която съществено я различава от философията на Средновековието. Проблемата за битието и познанието, поставяна, тълкувана и решавана върху основата на естествознанието, придобива научен характер. Социологическите проблеми пък се поставят и решават върху основата на конкретната социално-икономическа ситуация, създадена в страната, и най-абстрактните проблеми на теоретичното мислене се обосновават съобразно с нуждите на националноосвободителното движение.[6]

От гледище на развитието на вътрешната си логика философията през българското Възраждане обхваща един цялостен период със собствени черти. Този период има два етапа. Първият започва в началото на XIX в. и обхваща опитите на дейците на Просветителството от 20-те до края на 50-те години в своите произведения да поставят редица етически, психологически, социологически въпроси (В. Априлов, Н. Бозвели, Н. Рилски, К. Фотинов и др.).[7] Той намира логически завършък в появата на натурфилософската система на д-р П. Берон и в материалистическата философска система на д-р И. Селимински. Именно в произведенията на тези два-

[5] Акад. П. Зарев с основание твърди: „Може с известна уговорка да се каже, че българското Възраждане започна „ex nihilo" (от нищо)" (П. Зарев. Панорама на българската литература, т. I, С., 1966, с. 10.)

[6] Вж. по-подробно в: М. Бъчваров. Борбата на българските възрожденци против религиозните заблуди. С., 1966, с. 5—20.

[7] Вж. по-подробно в: История на философската мисъл в България, т. I. С., 1970, гл. V, § 1.

ма възрожденски мислители философската мисъл се обособява от другите форми на общественото съзнание и решава проблеми, присъщи на философията.

Вторият етап в развитието на възрожденската философска мисъл обхваща времето през 60-те и 70-те години на XIX век. Тогава именно националноосвободителната борба навлиза в решителната си фаза и се оформят трите основни течения — туркофилското, просветителското и революционнодемократическото, които имат свои програми и теоретични основи на политическите си искания. През втория етап от своето развитие философската мисъл ясно разграничава в себе си двете основни направления във философията — материализма и идеализма. Идеалистическата философия, тясно свързана с религията и с просветителското течение в освободителната борба, е представена от Васил хаджи Стоянов—Берон, М. Балабанов, Л. Йовчев и др.

Материалистическото направление във философията се представя от революционерите демократи и представителите на демократичното просветителство. Философските възгледи на Л. Каравелов, Т. Икономов и Х. Ботев, изградени върху принципите на материализма, са тясно свързани с проблемите на новото естествознание и със животрептущите социални проблеми. Тъкмо затова те изразяват прогресивната тенденция в развитието на теоретическото мислене през епохата на Възраждането и подготвят почвата при новите исторически условия за проникване и разпространение на марксистката философия.

Известно влияние върху философските и социологическите възгледи на българските възрожденци упражняват дейците на гръцкото просветителско-възрожденско движение. Писанията и идеите на Т. Каирис, А. Кораис, К. Вардалахос и др. се прегръщат от прогресивната българска младеж, която получава образование в гръцките училища на Балканския полуостров. Чрез тях пред нейните очи се открива светът на абстрактното мислене, величието на древните философи и значението на европейските философи.[8] Но в по-късната епоха, когато нашата младеж получава възможност да се учи в европейските университети и учебните заведения на Русия, погледите се обръщат към първоизточниците.

Най-съществено влияние върху развитието на българска-

[8] Вж. И. Д. Шишманов. Увод в историята на българското Възраждане. Избрани съчинения, т. I, С., 1965.

7. Пор. № 163

га възрожденска философско-социологическа мисъл оказват възгледите на руските философи материалисти Белински, Чернишевски, Херцен, Добролюбов, Писарев и Шевченко. Техните произведения и социални идеали допадат на революционната българска младеж. Л. Каравелов, Х. Ботев, Т. Икономов, Г. Раковски, П. Славейков и др. развиват схващанията си в духа на философията на руския революционен демократизъм.

Важно значение за българската философска мисъл имат възгледите на френското просветителство (Волтер и Русо), материалистите енциклопедисти и френската естественонаучна мисъл. П. Берон, И. Селимински, Т. Икономов, Л. Каравелов са горещи последователи на френските енциклопедисти. Френският утопически социализъм е всестранно овладян от Ботев.

Естествено, че и други мислители са влияли върху съзнанието и писанията на нашите възрожденци, като например западните просветители Дрепер и Бакъл, но посочените по-горе източници са главни.[9] Идеалистическата философия у нас е формирана под влиянието на френската и немската и частично руската мистико-идеалистическа философия и социология.

Естествено влиянията върху възрожденската култура не означават обезличаване на таланта, перото и оригиналността на нашите мислители. Всяко влияние се пречупва през призмата на нуждите на конкретната епоха и възгледите на отделната личност.

§ 2
Първи философски системи през Възраждането

Натурфилософската система на д-р Петър Берон

Системата на д-р Петър Берон[10] „Панепистемия“ (Всенаука) може да се схване като натурфилософска. Берон прави теоретичен анализ на данните на цялото естествознание и търси зад емпиричния материал общата същност на природните явления и тяхната закономерна връзка. В предговора към „Панепистемия“ и в уводните части към всеки том той излага в теоретико-логичен план общите принципни насоки на натурфилософската си концепция.

От гледна точка на един единен принцип П. Берон се старае да анализира и обясни данните на науката и да намери основната същност на всички явления, универсалните закони, съгласно които става възникването и развитието на явленията във вселената. Оттук той се заема с философското обобщение на главните области на естествознанието, а преди всичко на космологията, физиката, астрономията, химията и биологията. В резултат на многогодишните търсения и значителни теоретични обобщения П. Берон създава натурфилософската си система.[11]

Като проследява борбата между различните философски школи в древността, Берон идва до извода, че се оформят три течения, а именно: учение за битието, скептицизъм и емпиризъм. Според Берон най-голямо внимание заслужава тъкмо емпиризмът. Защото той „не е науката, но той подготвя пътя, за да се достигне до нея“[12].

За него най-великият от емпириците е Аристотел, „човек

[9] По въпроса за влиянието вж. М. Бъчваров. Българската философска мисъл през Възраждането, гл. I, С., 1966.

[10] *Д-р Петър Берон (Петър Хаджиберович) (1800—1871) е забележителен български просветител — демократ, крупен учен и натурфилософ, меценат на българското училищно дело. Първоначалното си образование получава в родния си град Котел, а след това продължава образованието си в школата на Вардалах в Букурещ. По-късно следва философия в Хайделберг и се дипломира по медицина в Мюнхен през 1831 г. след успешна защита на докторска дисертация на латински език. П. Берон през 40-те, 50-те и 60-те години на XIX в. се посвещава на научна дейност. Той посещава Париж, Атина, Прага, Берлин, Лондон и други европейски градове, където установява връзки с европейски учени, участвува в големи научни събития и публикува над 20 тома научни трудове.*

Върху патриотичната идеология на П. Берон оказва влияние нашето освободително движение от първата половина на XIX в. и специално Г. С. Раковски. Философските възгледи на П. Берон са изградени под влиянието на древногръцката философия, френската и немската философска и естественонаучна мисъл. Той смята себе си за ученик и продължител на делото на Аристотел.

[11] Именно в такава светлина формулира своята задача Берон. „Сборът от науките — пише той, — на които даваме името „Панепистемия“, обхваща всичко онова, което се извършва съгласно физическите закони в света и в съзнанието, което е душата. За да се стигне до откриването на тези закони, необходимо беше да се отдадем на всяка цена на едно общо изучаване на всички науки, нещо, което става възможно само при условие, че се избягва поглъщането на отделните специалности.“

[12] P. Вегоп. Introduction à la Panépistème, т. II. P. 1862, с. 16

с огромна действеност, с обширна интелигентност“. Чест е за него, бележи Берон, че той не се ограничава с простото наблюдение на безформено натрупаните и описани факти и явления, а „неговата цел бе да достигне чрез подреждане на тези факти до откриването на физическите закони, съгласно които те са възникнали“[13].

От тези разсъждения на Берон се вижда, че той се опитва да схване логиката на философските противоречия в древността. Но той не вижда и не търси социалните причини на този процес, което прави ограничени неговите разбирания.

Върху основата на анализа на теориите на древните Берон заключава, че нито спекулативната философия, „която блуждае“, нито „безжизненият скептицизъм“, нито „емпиризмът“, който води „към една цел, чиято същност не познава“, са разрешили проблемата за същността на битието и неговото движение.

Системата си Берон разглежда като „единна наука“, изградена върху факти и опознати физически закони. „Тази единна наука, към която са се стремили емпириците, от Аристотел до съвременниците, не получи име, защото тя не беше позната; Панепистемия е името, което тя ще носи за в бъдеще, тъй като тя обхваща всичко, което е произведено във физическия свят и в духовния свят, в космоса и микрокосмоса.“[14]

Правилни от научно гледище са схващанията на Берон, че е необходима научна система за същността на света и неговото движение. Ако тази всеобхватна теория иска действително да бъде научна, тя не може да има нищо общо със спекулативната философия и скептицизма. Затова критиката на Берон на тези течения е също приемлива. Вярно е становището му, че емпиризмът, въпреки заслугите си за събиране и обработване на огромно количество факти, е едностранчив и трябва да се преодолее. В този смисъл той говори, че емпиризмът е намерил логически завършък във всенауката, която едновременно е вярна на емпиричния материал и е всеобща теория.

Обаче несъстоятелна е претенцията на Берон, че „Панепистемията“ е дългоочакваната от науката система, която дава отговор на всички въпроси относно произхода, същността и развитието на действителността. Не само той, но и редица

[13] Пак там, с. 3.
[14] Пак там, с. 17.

мислители от неговата и предидущите епохи са претендирали, че техните системи изчерпват истината за света. Този метафизически възглед по същество е сковавал науката, защото е отричал по-нататъшното развитие на човешкото познание. И ако виждаме някаква заслуга на П. Берон, тя трябва да се търси в постановката на проблемата за създаване на нови научни методи и теория. Неговата натурфилософска система е до голяма степен исторически закъсняла, защото в 50-те години на XIX в. вече съществува диалектикоматериалистическата философия.

Във връзка с обосноваването на задачите на всенауката Берон се опитва да даде една логическа обосновка и на методите на мислене и изследване. Той подчертава, че за него най-ценен и единствено допустим начин на изследване е математическият. Математическият метод притежава точност, прецизност и отстранява всякакви хипотези. „Това съчинение — пише Берон — съдържа описанието на наблюдаваните факти, които служат тук само като пример, за да се потвърди приложението на добре познатите статични закони за произвеждането на наблюдаваните факти. Това е именно така, както правят математиците“ . . .[15]

Берон излиза от обстоятелството, че има определени статични закони, които лежат в основата на битието и обуславят многообразните форми на действителността. Неговата задача се свежда към илюстриране на постоянните закони. Берон развива мисълта, че действието на статичните закони е необходимо да се представя чрез математически формули.

Анализът на схващанията на Берон за метода релефно показва, че той превръща един макар и с широка приложимост частнонаучен метод — математическия, във всеобщ. Ако обърнем страниците на историята на философията, ще съзрем, че у редица мислители — например у Декарт, Лайбниц, Спиноза и др., също се проявява стремежът да облекат философските си разсъждения в математически и геометрически формули.

Най-сериозно внимание Берон отделя на логическите методи — анализ и синтез. Истинското познание според него изисква действителността да се разглежда от два аспекта. „Посредством откриття физически закон ние можахме тук да определим действията, които са станали в момента, в който наблюдаваните явления са били получени. Този аналитичен

[15] P. Beron. Panépistème, I, P., 1861, c. 4.

път донася голяма светлина ... Чрез синтетичния път, изследвайки постоянно хронологическия ред, действията се прехвърлят върху фактите. Така ние излагаме в настоящия труд хронологическия ред на космичните явления в два аспекта, с цел да може читателят да опознае общия произход на явленията и начина на тяхното произвеждане."[16]

Указанието на Берон за единството на анализа и синтеза е диалектическа догадка в неговата концепция за методите на познание.

П. Берон твърди, че единствено правилен път на познанието и обяснението на явленията е разкриването на техния генезис. Научното познание изисква разглеждането на предметите и явленията в тяхното движение и изменение. „Цялостното изучаване — пише той — на физическите и естествените науки, тъй както и на метафизическите и моралните науки не може да се извърши отделно, защото всички явления, с които се занимават тези науки, се извършват посредством движението на някакви флуиди: в това движение е следователно общият произход на всички явления."[17]

В областта на онтологията Берон излиза от положението, че съществува една първооснова, наречена флуид. Цялото актуално разнообразие на действителността е следствие на развитието на първичния флуид. Но понеже в действителността съществуват няколко вида флуиди, които по своя характер са тегловни и безтегловни, Берон определя първичния флуид, наречен от него „електър" или „етер", като безтегловен: „Флуидите и елементите на телата възникват от единствения първичен флуид *електъра,* това произвеждане се е извършило според физическите закони"[18].

Като стои на позицията, че „телата не са образувани от атоми", Берон ги заменя с други градивни единици на света — флуидите и електрите. „Има прочее един промеждутък от време, през който вселената съществуваше само като първичен електър, разпръснат в цялото безкрайно пространство. Този промеждутък от време е имал край, без да е имал начало."[19]

Началната субстанция в своето първично състояние е била уравновесена. Флуидът не е притежавал никакви многообраз-

[16] P. Beron. Panépistème, III, P., 1863, с. 2.
[17] Пак там, с. 1.
[18] P. Beron. Origine de sciences phisiques et naturelles et les sciences métaphisiques et morales. P., 1858, с. 33.
[19] Пак там, с. 14.

ни свойства и страни, а е бил „хомоиден, аморфен, постоянен и неизменен. Подобно състояние на флуида е непрекъснатостта"[20]. Като такъв първичният електър заема цялото пространство: „Непрекъснат е първичният флуид *етер,* или електър, който няма нито начало, нито край". Това състояние на първичния флуид се нарушава от висшето действие, произтичащо от висшето същество. То разделя хомоидния и безкраен флуид на две части: по-плътна — пикноелектър, и по-неплътна — ареоелектър. Появяват се две електросфери E и E^1, които съответно са пикноелектросфера и ареоелектросфера. В тях се съсредоточава цялата маса на флуида, те са равни по обем, но различни по плътност. Възниква свойството еластичност (оргазъм), което е идентично с движението.

Берон подчертава, че „промяната, която изпитва първичният електър от висшето действие, се свежда до неговото натрупване от едно безкрайно голямо пространство в две неопределено малки пространства. Единственият ефект, който може да се получи от подобно действие, е тенденцията на флуида безкрайно да се увеличава по обем, за да може отново да заеме пространството, което заема преди неговото притискане"[21].

И така, от резултатите на висшето действие за Берон най-съществено значение имат появата на пикноелектъра, ареоелектъра и движението. Те са основните моменти във формирането на света. Тези моменти образуват висшата триада, действителното начало на актулната реалност.

Концепцията на Берон е следната: първична, несътворена субстанция, от една страна, бог и въздействие, от друга. Това е логиката на дуализма. Бероновият дуализъм обаче е специфичен. Той може да се тълкува в деистичен и метафизико-материалистически дух. По повод на идентични в историята на философията концепции Ленин пише: **„Метафизическият,** т. е. антидиалектическият, материалист може да приеме съществуването на материята (макар и временно, до „първия тласък" и др.) без движение. Диалектическият материалист не само смята движението за неразделно свойство на материята, но и отхвърля опростения възглед върху движението и т. н."[22]

Ролята на висшето същество се изчерпва само с разделение-

[20] P. Beron. Panépistème, III, с. 71.
[21] Пак там, т. II, с. 34.
[22] В. И. Ленин. Съч., т. 14, с. 282—283.

то на флуида. Отвъд това Берон отхвърля намесата на бога. Той разглежда развитието на космоса като естествен процес. Вселената се разгръща съобразно само със своите физически закони. Материалната действителност е толкова богата и сложна, че произвежда от самата себе си всички явления. В най-елементарните флуиди има тенденция към самодвижение. Берон отхвърля идеята за крайността на вселената и ограничеността на нейното движение. Развитието на космоса става във времето и пространството, които са безкрайни.

Според Берон многообразието на сетивно възприемания свят може да се сведе до няколко основни субстанции, като градивни материали на мирозданието. Всички те не са последната същност на материята, а нейните първични комбинации, имащи за неизменно ядро, за най-дълбока основа първичния флуид — електър. Тази безначална същност на битието е основният елемент на тегловните и безтегловните флуиди, които са останали действителни съществувания, благодарение на депозираното от висшето същество движение. От първичния електър, който притежава движение и противоречива същност, благодарение на комбиниране, възникват основните видове флуиди, електричеството (отрицателно и положително), светлината, топлината и най-после барогенът (т. е. флуидът на тежестта).

Смесването е възможно само благодарение на това, че масите не са еднакво плътни. Тази нееднаква плътност има като свое следствие появата на състояние на нарушено равновесие. Нарушеното равновесие Берон нарича анизоропия. Анизоропията произвежда проникването на по-плътната маса в по-неплътната и тогава възниква равновесие в комбинацията.

Процесът на произвеждането на основните флуиди обхваща и произвеждането на тегловния флуид бароген и продължава до пораждането на първата физическа комбинация на тегловните и нетегловните флуиди — водата.

От начертаната картина за възникването на тегловните и нетегловните флуиди следва, че за първични елементи трябва да се смятат положителното електричество, отрицателното електричество и барогенът. Комбинациите от видовете електричество пораждат светлината и топлината. А от електричеството, светлината, топлината и барогена възникват вече физическите образувания. Материалните елементи са съставени от барогена и от електрическите елементи.[23]

[23] Вж. P. B e r o n. Panépistème, III, с. 614.

П. Берон разглежда материята не като инертна и неподвижна, а като динамична. Той не отхвърля понятието атом, а само съдържанието, което се влага в него от представителите на механистическия материализъм. Той употребява това понятие като еквивалент на флуида. Според него атомите могат да бъдат атоми на нетегловните и на тегловните флуиди. Често пъти ги нарича материални и нематериални атоми, като синоним на вещеcтвени и невещеcтвени.

Берон анализира съдържанието на понятието вещество. Нетегловните флуиди, комбинирани с молекулите на барогена, образуват веществото. Името материя според него е дадено на количеството бароген на молекулите, което е причина за теглото на всяко тяло[24]. Именно молекулите на барогена са причина за теглото на телата, или гравитацията, на която са подчинени всички небесни тела.

Берон прави разграничение на тегловна материя и на невеществена материя. Следователно той определя понятието материя не в неговия гносеологически, а в онтологически смисъл. Тези комбинации, в които не участвува барогенът, са безтегловна материя, а там, където участвува той — са тегловни, веществени комбинации. Тук се крие една плодотворна догадка за двете разновидности на материята — веществена и невеществена.

Това му позволява да разгледа по нов начин характера на светлината. Съществуващите теории за светлината според него са ограничени. Само в тяхното единство е истината за природата на светлината. „I. Светлината — пише Берон — не е съставена от вибриращо движение на флуида, наречен *етер,* както го допускаха някои физици.

II. Тя не е съставена от атоми с един ограничен обем, както допускаха други физици.

III. Тя е съставена от атоми или молекули, на които обемът расте безкрайно чрез еластичността, която е безкрайното движение . . .

З а к л ю ч е н и е: Тези две системи не се изключват една от друга; двете заедно съставят цялостна система на „Панепистем“.[25] А като обобщава анализа на двете системи и изтъква техните едностранчивости, Берон с голяма прозорливост забелязва: „Като елиминираме хипотезите на двете системи и ги комплектуваме помежду им, получаваме едно съответ-

[24] Вж. P. B e r o n. Introduction,.., с. 23.
[25] P. B e r o n. Panépistème, II, с. 140.

ствие на всички оптически факти, които са свързани помежду си чрез физическия закон като причина и следствие". Това може да се разглежда като една плодотворна идея.

Причината за всевъзможните комбинации от флуиди се крие в способността им към движение. Берон се абстрахира от първичното въздействие върху електъра и разглежда движението като вътрешноприсъщ атрибут на флуидите и телата. „Всички видове нетегловни флуиди -- пише Берон — и всички тела притежават само едно общо свойство — *еластичност*. Тази, последната, се проявява като една вътрешноприсъща тенденция на елементите, които я носят... Тази тенденция не е съобщена на флуидите отвън, а е вродена в простите елементи на флуидите и телата. Заради активността на тази вътрешноприсъща тенденция, това притежание на еластичността бе наречено оргазъм."[26]

Второто иманентно свойство на елементите на явленията и предметите е тяхната вътрешна противоречивост. „Молекулите на... електъра, просмукани от безкрайното движение, нямат повече нужда да бъдат отблъсквани, защото те се отблъскват взаимно и в резултат на това е протичането в различни посоки."[27]

Следователно материалните елементи, притежаващи еластичност и вътрешно взаимоотблъскване, се движат и развиват спонтанно. Характерна е мисълта, че еластичността (тенденцията към самодвижение) не се предава отвън на флуидите, а е тяхно иманентно свойство. Това са диалектически моменти в концепцията на Берон. Но те се проявяват върху основата на определението, че крайният източник на движението е бог.

Вследствие на иманентния оргазъм никое тяло или флуид не се намира в състояние на абсолютен покой. „Покоят на флуидите и телата — твърди Берон — не е състояние на една мъртва инертност..., а този покой е резултат на равновесието, причинено: 1) от вътрешноприсъщото сблъскване на първичните елементи и 2) от изодинамното противоотблъскване, причинено от разширението на хомоидните елементи, съдържащи се в околните флуиди."[28] Схващането на Берон за съотношението между движението и покоя на физическите тела е правилно. Движението, благодарение на еластичността, е

[26] P. Beron. Origine..., с. 1.
[27] P. Beron. Introduction..., с. 24—25.
[28] P. Beron. Origine..., с. 2.

вечното състояние на предметите, а покоят е тяхното относително състояние. На Берон не е чуждо схващането, че съществуват различни форми на движение на материята. Той се спира определено на три форми на движение: механично, химично и биологично. Механичното движение той трактува като пространствено изменение на телата, а структурните промени, причинени от електричеството, схваща като химическа форма. „Всички промени и размествания на телата и на техните елементи... са резултат от протичанията на електрическите еквиваленти; тези протичания имат като постоянна причина нарушеното равновесие и тези следствия са винаги: 1) преместването на телата, които се наричат в този случай механически, или 2) разместване на елементите на телата, които тогава се наричат химически."[29] При конкретния анализ на механическата и химическата форма на движение на материята Берон застава на позициите на материалистическия детерминизъм. Според него всяко явление има напълно установена двигателна причина. Спецификата на биологическата форма на движение на материята Берон вижда в особен вид електричество, наречено пикноелектричество, което е присъщо на нервната система. Обаче по същество той разглежда биологическото движение като особен вид механическо движение. Това е така, защото Берон остава чужд на разбирането за обмяната на веществата като качествена определеност на живия организъм.

Берон приема времето и пространството като атрибути на вече движещата се материя. Доколкото първичният електър е безкраен, непрекъснат и заемащ цялото пространство, то пространството като форма за съществуването на материята е невъзможно. А тъй като първичният флуид е неподвижен и инертен, следователно без промени, времето е изключено. Времето и пространството стават атрибути на материята след възникване на движението. Според него времето и пространството не са еднородни. На всеки етап от развитието на вселената, след висшето действие, съответствува собствено време и пространство. Оттук съществува безкрайно небесно пространство, централно пространство, в което е станало произвеждането на нетегловните флуиди, и звездно пространство, в което се развива космосът.

Времето също е подразделено на няколко вида, а именно: космично време, метакосмично време, свръхкосмично време,

[29] P. Beron. Panépistème, I, с. 33.

безкрайно време. Класификацията на времето и пространството у Берон е спекулативна, но е интересна мисълта, че всеки период от развитието на вселената има собствено време и пространство.

Специален интерес представлява космогоничната хипотеза на Берон. Той изхожда от предпоставката, че всички космични образувания са резултат на развитие. В процеса на разгръщане на вселената възникват все нови явления и материални съвкупности. Един от съществените продукти от развитието на материята са били огромни маси водни пари, просмукани със светлина и топлина. От тях са били създадени съобразно с физическите закони небесните тела и тяхното движение.

Следователно, за Берон сегашното състояние на вселената е резултат на дълги изменения, които довеждат до появата на слънчевата система и другите космически образувания. „Посредством физическите закони вселената се проследява в нейния хронологичен ред. 1) Земните явления са били създадени било след потопа или преди това голямо събитие; 2) явленията на звездните пространства са се появили след създаването на елементите на водата; 3) явленията на централното пространство са се появили след създаването на нетегловните флуиди."[30]

По-нататъшното развитие на космоса се изявява във възникването на четири генерации небесни тела. Всички те произхождат от едно централно тяло, наречено Архегет (Archegete). „1) От Архегет бяха произведени светилата; 2) от светилата бяха произведени звездите; 3) от слънцата бяха произведени планетите и космопланетите; 4) от планетите бяха произведени сателитите."[31]

От Слънцето чрез взрив се отделят газове и пари, които, разделени на 9 части, образуват планетите на слънчевата система. А от планетите чрез експлозии са се образували сателитите, какъвто е случаят с възникването на Луната от Земята. В тази хипотеза на Берон можем да намерим известно влияние на Кантовата система, включително идеята за централното тяло Архегет.[32]

Космогоничната теория на Берон не издържа проверката на научната астрономия. Важно е това, че той игнорира из-

[30] P. Beron. Panépistème, т. III, с. 2.
[31] P. Beron. Introduction.., с. 58.
[32] Н. Калицин. Възгледите на П. Берон в неговата небесна физика. В: Петър Берон. Изследвания и материали. С., 1962.

цяло библейските басни за създаването на звездите, Земята и т. н. Той стои на материалистически позиции при трактовката на космическите явления. Космосът не е замръзнал, неподвижен, а развиващ се във времето и пространството.

Като изхожда от вярната позиция на признаване на вечното движение, Берон прави важния методологически извод, че е невъзможно изчезването и унищожаването на развиващата се материя. „Никога материята ... не ще изчезне от светилата, звездите, планетите и настоящите сателити."[33]

От цитираната мисъл може да се заключи, че материята е вечна и несътворима, че в процеса на развитието си преминава от едно състояние в друго. Берон се опира на закона за запазване и превръщане на енергията.

Една от най-важните проблеми за Бероновата натурфилософска система е *учението за микрокосмоса,* т. е. за съзнанието и познанието на човека. Съзнанието на човека е неговият микрокосмос.

Берон се придържа към материалистическото схващане за първичността на материята и вторичността на съзнанието. Без човека няма съзнание. А човекът е продукт на еволюцията на живата материя. Берон обосновава тезата, че към комбинациите на вселената „принадлежи и човекът, който е така сътворен, че електърът, който е натрупан в мозъка му и в нервите, отводими към сетивните апарати, се среща с идващите от предметите електрични вълни и така образува собствени комбинации. Този нов вид творение вътре в космоса — животът на човека и от него произведените комбинации, са неговият *микрокосмос,* или неговата душа."[34]

Берон разглежда съзнанието на човека като отражение на действителността. „Панепистемията — пише той, — която обгръща познанията на физическите и метафизическите обекти, съдържа космогонията на материалния и космогонията на нематериалния свят. *Този последният свят не е нищо друго освен материалния свят, фотографиран в сетивните органи на всеки индивид* ... (к. н. — бел. ред.)."[35]

От положението на Берон за съзнанието като отражение на обективния свят недвусмислено следва, че тази позиция може да бъде схваната само като материалистическо решение на проблемата за съотношението между човешкото съзнание и материята. Духовното, микрокосмосът, е отражение и про-

[33] P. Beron. Panépistème, II с. 57.
[34] P. Beron. Slawische Philosophie, Prag, 1855, с. 9—10.
[35] P. Beron. Panépistème, т. V, с. 4.

дукт на материята. Въздействията — пише той, — „идващи от обектите в сетивните органи, се комбинират там с електричеството на нервите и като резултат възникват същите обекти в нематериално състояние... Логическите представи за материалните обекти са представи на тези същите обекти в нематериално състояние... Именно с помощта на техните логически представи материалните обекти стават нематериални обекти и след това с помощта на същите представи тези нематериални обекти се комбинират по различни отделни начини, които могат да се докажат с помощта на материалния обект."[36]

Следователно Бероновата теза е, че обектът причинява усещането; усещанията и идеите са идеални копия на обекта, които съответствуват на отразявания предмет; истината е в съвпадението на идеята и обекта.

Берон признава по принцип познаваемостта на света. Средствата, с които се осъществява познанието на природата, са сетивните възприятия и мисленето. При това Берон изцяло поддържа Аристотеловия и на сенсуалистите основен принцип на познанието. „Аристотел — твърди той — е признавал, че всичко, което е в разума, се поражда в сетивните органи, така, че шестте сетивни органи са само пътищата за съобщения между обектите на света и разума."[37]

Гносеологическата концепция на Берон е оригинална. В основата ѝ лежи обединението на редица мисли на древния и метафизически материализъм и на редица вулгарноматериалистически тенденции. По-скоро тези тенденции трябва да се обяснят с факта, че при процесите на мисленето той разкрива свойства, присъщи на обективните процеси, като например излъчването на флуиди от обективните предмети и от микрокосмоса.

Още в Увода на първия том на „Панепистемия" Берон формулира, че предмет на неговото изследване е съотношението между обективните флуиди и сетивните органи, които възприемат и предават на съзнанието тези флуиди.[38]

По въпроса, откъде трябва да се върви — от обектите към усещанията или обратно, Берон заема твърда и издържана от гледище на материализма позиция. „Нашето съзнание — пише той — получава възприятия за космическите обекти само чрез нетегловните флуиди, излъчвани от същите тия

[36] Пак там, т. VII, с. 483—484.
[37] Пак там, т. V, с. 3.
[38] Вж. пак там, т. I, с. 1.

обекти; всеки вид от тези флуиди е предаден на съзнанието чрез един специален сетивен орган."[39]

Берон решително отхвърля мнението, че сетивните органи имат свръхестествено начало. Само незнанието на физиологическата същност на сетивния апарат е могло да доведе до подобни неверни схващания. „Докато физиолозите не са знаели — твърди той, — че шестте флуида са физическа причина за сетивата, те са били принудени да признават намесата на един върховен акт, който е създал сетивните органи в съответствие с флуидите."[40]

Приведените мисли на Берон разкриват същността на гносеологичната му линия. А главното в тази линия са положенията: 1) сетивните органи не са продукт на някакъв върховен, божествен акт; 2) те са естествен и закономерен резултат на развитието на живата материя и въздействието на обективния свят върху нея; 3) сетивновъзприемащият апарат е средство за предаване на външното въздействие на съзнанието, т. е. връзка между обекта и субекта.

Развивайки възгледите за усещанията, Берон подлага на основателна критика идеалистическите възгледи и по-специално Платоновото учение за усещанията. „Усещанията — пише той, — които всеки индивид получава от съответните предмети, не са като сенките, които изчезват заедно с предмета, нито като отпечатъците, направени върху восъка, първите от които се изтриват от по-следващите; това не са още повече мъртви и инертни индивиди, подобно на тези в един зоологически кабинет. Усещанията не са веднъж завинаги дадени, както отбелязваше Платон, и те не са като кокошките от един заден двор, господарят на които е свободен да вземе тези, които той иска, както казваше същият философ; защото слепите нямат усещания за цветовете, а глухите и немите нямат усещания за звуковете."[41]

Източникът за усещанията е действителността, която въздействува върху сетивата и произвежда усещания. Но въздействието не е достатъчно само за произвеждане на усещането. Тук се появява едно ново явление, което съдействува за образуването на усещанията. Това е особен вид мозъчно електричество, наречено иридоелектър на мозъка. „Срещите между флуидите, разпръснати от космическите предмети — пише Берон, — се извършват с иридоелектъра $\overset{-}{E}$ и $\overset{+}{E}$ (т. е.

[39] Пак там, т. II, с. 1.
[40] Пак там, т. V, с. 4.
[41] P. Beron. Origine..., с. 77—78.

положително и отрицателно електричество в единство – б е л. р е д.) на мозъка, разпръснат от нервите в невроплегмите на сетивните органи. А продуктът на смесването между тези флуиди, извършено в невроплегмите, са усещанията или естеми (estemes)."[42]

В противоположност на вулгарните теории Берон твърди, че усещанията са сложни и динамични. „Така съставените естеми не са мъртви или инертни предмети, а са индивиди, одушевени от оргазма на техните елементи, и те излъчват двойни вълни, съставени от слой на електъра на главния мозък и от един слой от този флуид, който се разпространява от космичния предмет и от който усещането е било произведено."[43]

Излъчваните флуиди стигат до сетивото и го възбуждат. Но те още не образуват самото усещане. За да се получи естема, е необходима комбинация и с мозъчния електричен флуид. Във въздуха не възникват никакви образи, а те се образуват в невроплегмата[44] на субекта. Това е новото и различното у Берон в сравнение със старите теории за образите.

В зависимост от източника причинител Берон разглежда усещанията като собствени или автохтонни и като хетерохтонни, имащи за източник езика.

Неговите разсъждения се опират на изследването на различието между човека и висшите животни, от една страна, и ролята на езика в познавателния процес, от друга. Според Берон по принцип няма съществена разлика между анатомичното устройство и физиологичните функции на човека и висшите животни: „По тази причина много физиолози са гледали на човека като на вид животно; самият език, който човекът притежава, не липсва съвсем на животните." Принципното различие между обществения човек и животното се заключава в наличието на езика. Берон разглежда правилно думите като изразител на предметите и явленията от действителността. С развитието на езика думите се изменят и приемат условен характер по отношение на предмета, който представят. Ако, твърди той, предметите имаха собствени гласове, както висшите животни и птиците, техните фонеми биха могли да служат за точно изразяване на знанията за обекта. Тогава това наименование би било адекватно на

[42] Пак там, с. 77.
[43] Пак там.
[44] Пак там, с. 79.

произнасяните звукове. Звуковете на животните „служат само да се даде първият подтик за образуване на езика, който е бил първоначално съставен от подобни фонеми, получени от самите предмети, а след това начинът за представяне на предметите чрез фонеми беше разпрострян върху немите и безгласни предмети. По този начин названията на предметите стават независими от флуидите, които те разпространяват."[45]

Берон разкрива, че в езика има съвпадение на понятието с обекта. Това той илюстрира с пример за понятието ягода. Когато за пръв път детето влиза в съприкосновение например с плода ягода, майка му или някой друг човек му произнася многократно названието, докато детето се научи да го произнася. Но знанието за предмета не се получава само чрез езика, необходими са и непосредствени усещания. „Тази ягода — отбелязва Берон — разпространява червена светлина и специфичен мирис; произвежда върху ръката усещане за кръгло и нетвърдо тяло, а когато е поставена върху езика, там тя произвежда един приятен вкус."[46]

Берон обосновава становището, че усещанията по отношение на своя източник могат да бъдат автохтонни и хетерохтонни. „Трите вида усещания — анализира Берон своя пример, — червеното, миризмата и вкусът, са произведени от трите вида флуиди, разпространени от ягодата; усещането за нейната форма е произведено от подреждането на нейните материални елементи, които упражняват съпротивление на ръката, до която се допират; но слуховото усещане е произведено от думата ягода и от звуковите вълни, които не се разпространяват от ягодата, а от майката. По тази причина усещанията за предметите се разделят: 1) на автохтонни, произведени от флуидите, които те разпространяват, или от подреждането на техните материални елементи; 2) на хетерохтонни, които не са произведени от флуидите, разпространявани от самите предмети, а от страна на един индивид, който представя тези предмети".[47] По такъв начин всички усещания, предизвикани от материалните предмети, са автохтонни или собствени, а речевите усещания са хетерохтонни.

Хетерохтонните усещания според Берон могат да бъдат логични и алогични. Хетерохтонното усещане е логично, ко-

[45] Пак там, с. 80.
[46] Пак там.
[47] Пак там.

8. Пор. № 153

гато се придружава или подкрепя от автохтонно усещане. В противен случай то се превръща в празен шум, неозначаващ нищо за човека.[48]

Схващането за логичните и алогичните усещания Берон доразвива чрез идеята за двойствения характер на усещането като резултат от флуида, идващ от обекта, и понятието за предмет, изказано от някой субект. „Усещането, получено непосредствено от флуида — пише той, — разпръснат от обекта, и звуковото усещане, получено в същото време от думата или от речта в присъствието на обекта, е един вид двойственост, използувана: 1) за да се припомни звуковото усещане, което е говорът, чрез представяне на предмета или 2) за да се припомни външното усещане или това на предмета чрез наличието на езика. Усещанията стават логически с помощта на тази двойственост, а без нея те са алогични: у човека са логични за предметите, докато у животните те са алогични . . .“[49]

Следователно думите не са произволни съчетания, а представляват израз на съдържанието на предметите или са, както той ги нарича, дубликати на обектите. „Произнасяйки името на познати, но отсъстващи предмети в присъствието на животни, последните получават понякога едно усещане подобно на това, което получават от страна на самите предмети. Това доказва, че дублирането на усещанията с помощта на думите е едно физическо явление, от което животните не са напълно лишени; липсва им само звуково средство, за да образуват словата, защото усещанията за последните трябва да напомнят тези на търсените обекти.“[50]

Логическите усещания, изтъква Берон, се различават не само по своя източник на възникване, но и по предаване на флуидите. Всяко автохтонно усещане предава един вид флуид, а хетерохтонните усещания — всички видове, защото те обобщават автохтонните усещания. Това становище на Берон е правилно, защото действително понятията възникват върху обобщението на сетивния материал.

Логическото мислене и идеите Берон разглежда като качествено различни от усещанията. Мисленето, ума и идеите той обозначава с термина синестема (sinesthemes). С този термин си е служил също Платон за обозначаване на идеите.

[48] Пак там, с. 81.
[49] P. B e r o n. Panépistème, т. III, с. 70.
[50] Пак там, т. III, с. 68.

Синестемите, или понятията, са резултат от логическата обработка на усещанията. Когато автохтонните логически усещания се обединят с хетерохтонните, възникват идеите. „Тези синестеми, които имат в разума едно реално съществуване, съответствуват на това, което обикновено се разбира под думата идея.“[51]

Синестемите са много по-сложни от усещанията. Те образуват съзнанието на човека. Съзнанието е образ на материалния свят. Между предмета и неговия образ съществува едно сложно взаимодействие. „Образът на всеки космически обект има като представител едно логическо възприятие. Така произведенията на нематериалния свят, на микрокосмоса са индустрията, изкуството, възпитанието (гимнастика, педагогика, дидактика), право, политика и догматика . . .“[52]

За Берон съзнанието е отражение на обективния свят в главата на човека. Образите, получени от въздействието на предметите върху сетивата и възникнали на основата на обобщението на усещанията, са невеществени. Берон твърди, че логическите усещания (идеите) се различават от материалните тела, а по природата си са сходни на лъчистата енергия. „Логическите усещания не са инертни комбинации, както биха могли да бъдат например пясъчните зърна.“[53] Елементите на логическите усещания (идеите) са подобни на „слънчевите лъчи и на тези на електричеството“.

Идентичността между образа и предмета се обуславя от това, че образът на предмета напълно съвпада с него. Самият образ е възникнал благодарение на излъчените флуиди от обектите, попаднали в сетивния орган и комбинирани с мозъчното електричество на субекта. Това следва още от факта, че „има . . . разширение на едни и същи нетегловни флуиди: 1) от материалните обекти на космоса и 2) от нематериалните обекти на микрокосмоса“[54].

Разликата пък произтича от обстоятелството, че светът извън съзнанието е материален, а флуидите на съзнанието са идеални, образ на материалния свят. Берон развива правилната мисъл, че законите на действителността стават основа на логическите закони.

Пътят на познанието пък според Берон върви от система-

[51] P. B e r o n. Origine des. . . ,с. 151.
[52] P. B e r o n. Panépistème, т. V, раз. IV, с. 3.
[53] Пак там, Panépistème, т. III, с. 70.
[54] P. B e r o n. Panépistème, т. VII, с. 483.

тизирането и обобщението на емпиричните данни и наблюдаваните факти към овладяване на „основния физически закон“, който лежи в основата на космоса. Наблюдението на разнообразните и многостранни явления ни разкрива, че всички механични, физични, химични и други процеси имат нещо единно, общо. Това се дължи на съществуването на общия за вселената физически закон. „Физиците и древните и съвременните философи — твърди Берон — доказаха, че човек може да опознае космичните явления само с помощта на закона на тяхното произвеждане; по тази причина от Аристотел досега физиците експериментират, търсейки този закон, който беше открит и който е само статичният закон.“[55]

Опознаването на законите на битието позволява не само да се определи начинът на възникване на дадени процеси в миналото, настоящето и бъдещето. Берон намира, че научното предвиждане е възможно, щом начинът на възникване на редица явления и техният „закон е опознат“.

Процесът на познанието винаги трябва да следва каузалните връзки на явленията и тяхната детерминираност. „Панепистемията — пише Берон — съдържа космичните явления, подредени в серии, където всяко явление се намира на мястото, което заема или което е заемало в света, когато е било следствие от предшестващите явления и причина за следващите явления.“[56]

В процеса на познанието езикът и мисленето са тясно свързани. Езикът позволява човек по-правилно и по-пълно да овладее света. Мислите на даден индивид стават достояние на другите посредством езика. Той е въплъщение на мисълта и средство за предаване на знания. „Синестемите наистина разпространяват същите флуиди, както и предметите; но тези флуиди са в много разредено състояние, за да могат да произвеждат усещания (т. е. причинените чрез езика — бел. ред.), които произвеждат звукови възприятия, равни на тези, които са в синестемата за предметите.“[57]

Нервните процеси са общи у човека и у животните. Центърът на съзнанието е главният мозък. Главният мозък е материалният субстрат на мисленето. Главен мозък имат и животните. Той е в пропорционално отношение с тялото на животното и човека. Превъзходството на човека се изразява в това, че той има език.

[55] Пак там, т. XI, с. 822.
[56] Пак там, т. II, с. 21.
[57] P. B e r o n. Origine des..., с. 82.

Обобщавайки своите разсъждения, Берон стига до важния извод: „Човешкият ум е един микрокосмос, защото е населен с идеи... Хетерохтонните усещания са думите, които представят идеите и предметите в едно и също време... космичните предмети са подчинени на времето и пространството, които в населения с идеите на разума микрокосмос са премахнати“[58].

Следователно съзнанието на човека е общност на идеите, образувани на основата на усещанията; логическото мислене е присъщо само на човека, понятията са такива логически форми, които отразяват обективните предмети, и подчинявайки се на логическите закони, се преобразуват постоянно; образите на предметите като идеални не са пространствено-времеви, както материалните обекти на действителността. Мислите на човека като идеални могат да оказват въздействие на другите индивиди само след реализацията си в езика. Идеите като образи на действителността са качествено различни от обектите, които са веществени, пространствени. Идеите и мислите са субективни, невеществени.

В учението си за съзнанието Берон се добира до важната мисъл, че всяко човешко действие като дейност на логически мислещия индивид, за разлика от това на животните, е предварително обмислено. За извършването на предварително набелязана работа човек си създава идеален план и тогава я осъществява в действителност, т. е. материализира я. Това обуславя качествената разлика между логичния човек и алогичното животно. Тази разлика се състои в следното:

1. Всеки човек, според Берон, предварително обмисля действията си. „Преди реализирането на едно човешко действие то се извършва хиляди пъти в микрокосмоса... Именно в тази особеност, или в този вид действие, се състои произходът на изящните изкуства.“[59]

2. Всеки субект индивидуално, по различен начин, осъществява една и съща задача. „Всяко човешко действие е реализиране на едно вече спряно умствено действие. Произходът на това действие съществува в автохтонните усещания за предметите, но подреждането на тези усещания се извършва чрез логическите усещания и тези подреждания са собствени за всеки индивид. По тази причина от хиляди индивиди, които търсят да си доставят това, от което живеят, не

[58] Пак там, с. 87.
[59] Пак там.

съществуват два, които използуват напълно еднакви средства, за да достигнат същата цел."[60]

3. Човешкото действие е целенасочено и индивидуално, а самата негова съзнателност се обуславя от предварителното му обмисляне. Човешките действия „стават съзнателни чрез тяхното умствено подготвяне, направено преди тяхното реализиране".[61]

4. Животинските действия са инстинктивни и стихийни, докато човешките са съзнателни, целенасочени. „Гладът, половото влечение, наричани често инстинкти, и майчината любов определят животинските действия, които изглежда да са съзнателни или предварително обмислени у животните, защото те не се различават от тези у човека. Обаче тези действия не изпитват никаква промяна, а остават абсолютно същите във всички векове, което кара добре да се види, че те са стихийни, а не предварително обмислени, свободни или съзнателни, както са тези на човека."[62]

5. Животните, децата и психопатите като алогични нямат целенасоченост и съзнателност в действията си, докато у човека предварително има идеален план. „Децата, умопобърканите, пияните хора и т. н. не действуват съвсем без да имат осъзнаване на своите действия; само че те в това състояние не са способни да координират далечните резултати, които ще настъпят след осъществяване на проекта или на идеалния план . . ."[63]

Тези схващания показват превъзходството на идеите на Берон пред тия на неговите съвременници, които не всякога са успявали да схванат качествената разлика между човека и животното. Често на животните са били приписвани съзнателни и планови действия, като например при пчелите и мравките.

Редица социологически проблеми Берон разглежда във връзка с изясняване произхода на човека и преминаването му от биологическо в обществено състояние. По-специално внимание той отделя на въпроса за факторите, обусловили появата на човешкото общество.

Схващанията на Берон за появата и оформянето на социалния живот на човека са плуралистични. Те представляват обединение на теорията за ролята на географската среда и

[60] Пак там, с. 87—88.
[61] Пак там, с. 88.
[62] P. Beron. Panépistème, т. III, с. 68—69.
[63] Пак там, с. 69.

теорията за народонаселението. Особена роля за възникване на човешкото общество е изиграл езикът.

Берон приема човекоподобните същества като дадени. Нарастването на народонаселението и природните условия са двете реални естествени причини, които обуславят в края на краищата формирането на обществото. Той обединява в едно същността на двете теории, като ги освобождава от реакционни и човеконенавистнически изводи. Социологичната концепция на Берон е натуралистична с някои ценни догадки за ролята на материалните фактори във формирането на обществото и неговото развитие.

Човечеството според Берон в първоначалното си състояние е било подобно на животинското стадо, което в своето развитие се е превърнало в общество. Родината на цялото човечество, полуостров Малака, не е била в състояние да побере увеличилото се население. Размножаващите се поколения са се разселили около екватора по цялото земно кълбо. Човекоподобните същества не са се отдалечавали от екваториалната зона, защото само там имало питейна вода. За задоволяване на нуждите си дивите хора са използували готовите продукти на природата. Процесът на разселването е продължил до момента, когато обитателите се срещнали в една определена точка на Земята. По такъв начин нарастването на народонаселението и заемането на ограничената, годна за живеене територия според Берон са съществените причини, които довеждат до първата необходима предпоставка за социалния живот. „В дивото си състояние — пише Берон — човекът е нямал нито семейство, нито убежище, между индивидите е нямало . . . морална разлика; човешкият род е бил само едно обширно стадо, съставено от десет до двадесет милиона индивиди . . . Това голямо увеличение става физическата причина за преминаване от дивото състояние към социалното състояние."[64]

Друг признак за социалното състояние на човека е употребата на най-разнообразна храна. Това не е било присъщо на хората при тяхното диво, скитническо състояние. „В началото — пише Берон — растителната храна е била достатъчна, но . . . броят на семействата се е умножил и тази храна станала недостатъчна за тях и тъй човекът започнал да се храни с риби и влечуги, които е намирал в изобилие."[65]

Берон приема природата като естествен фактор, с изоби-

[64] P. Beron. Panépistème, т. VII, § 22.
[65] Пак там.

лието на продуктите си задоволяващ жизнените нужди на човека. Той не допуска още мисълта, че трудът играе някаква роля в процеса на формирането на обществото. Недостигът на растителна храна само подтиква индивидите да използват месната храна.

Жизнените нужди, липсата на храна подбуждат човека към изготвянето на оръдия, с които той си набавя средствата за съществуване и обработва земята. Именно с употребата на изкуствено създадени оръдия е започнало истинското социално и цивилизовано състояние на човека. Само чрез тях той е станал независим от природата и си доставял в необходимото количество продуктите за удовлетворяване на жизнените си потребности. „Човекът — пише Берон — никога не би достигнал до цивилизованото състояние, ако не би имал средства, за да си достави изобилно храна."[66] Членовете на племената се научили постепенно да създават всички видове оръжия за лов и риболов, лък, стрела и др., а също оръдия за обработка на земята и преди всичко ралото. „Когато покъсно липсата на храна се почувствувала отново, човекът изведнъж направил огромна крачка в цивилизацията: той изнамерил средствата за изкуствено размножаване на реколтите, за да се храни. Така именно от скитническия живот цивилизованият човек минал към уседнал живот, към който той се придържа досега."[67] Но, както виждаме, Берон счита средствата на труда не като главен, а като един от факторите за формиране на обществото наред с географския и нарастването на населението.

Уседналият живот и увеличаващият се брой на хората пораждат необходимостта от някаква социална връзка. Езикът според Берон е обединяващото звено между членовете на колектива. „Когато още се увеличил броят на обитателите, именно при това състояние е станало възможно да се създаде един език сред живеещите заедно членове на семействата. Обединените семейства са образували племена, чиито членове са били свързани помежду си чрез езика."[68]

И така, качественото различие между човека в неговото досоциално и социално състояние за Берон се обуславя от езика. Той е основата за логическия период в живота на човека. „Посредством езика, който е създал, човекът престанал да бъде дивак; от животно и алогично същество . . . той станал логичен човек."[69]

[66] Пак там, § 109.
[67] Пак там, § 33.
[68] Пак там, § 22.

Според Берон съществуват две основни състояния на човешкия род, които той определя така: 1) скитническо състояние, при което хората, принуждавани от глада, е трябвало да търсят храна в различни области и социалните признаци са били примитивни или съвсем отсъствували. Майките са хранели децата до тяхното възмъжаване, а мъжът е вървял след жената, за да удовлетворява половия си глад, както при животните; 2) уседнало състояние, началото на човешката цивилизация, със собствен език на племето, с опитомени животни, земеделие и груба индустрия. При установяването на постоянно място „скитническият живот е станал невъзможен; човекът е трябвало да си създаде убежище и да премине по този начин от дивото състояние към общественото състояние. Последното състояние се е задържало досега и то установява една много подчертана разлика между човека и животното, защото по време на скитническия си живот човешкият род се е различавал от животинските видове само по своя апарат за придвижване"[70].

Без да отделя специално внимание на факторите за напредъка на човешката цивилизация, Берон не е чужд на идеята за ролята на производството като фактор за развитието на обществото. Единният произход на обществото, отсъствието на разлика между племената, общите етапи в развитието на цялото човешко общество се доказва не само с нарастването на населението и природните фактори. В този процес особена роля играе и производството на блага. „В резултат на издирванията — твърди Берон, — направени в пещерите, бяха намерени в двете умерени зони на земята човешки останки с произведения на една груба индустрия, примесени с останки от животни, чиито видове не съществуват вече. Как е станало, че всички са притежавали един и същ вид индустрия?"[71] Берон отговаря, че това се дължи на единния процес на развитието на целия човешки род. Във формирането, благодарение на нарастването на народонаселението, обществото започва употребата на средства за производство на храна. Едва тогава материалният фактор става основа на човешкия прогрес. Общественият човек, за да съществува, казва Берон, развива и различни клонове на производството,

[69] Пак там.
[70] Пак там, § 108.
[71] Пак там, § 103.

появяват се занаятите. Производителният труд е започнал „със социалния живот и е просъществувал чак досега, но осъществявайки винаги напредък. Удоволствията на вкуса са били разпространени върху другите сетивни органи и така са се изострили нуждите и е нараснал трудът"[72].

От тезата на Берон недвусмислено следва, че трудът се е появил след социалния живот на човека и причината за неговото развитие е разрастването на разнообразните вкусове на хората. Тук Берон ясно смесва следствията с породилите ги причини. Положителното у него е опитът му да намери мястото на производство, на труда в общественото развитие като един от неговите фактори. У него е ясно подчертана тенденцията да се търси причината за растежа на производството и създаването на нови оръдия на труда не от творческата фантазия на човека, а от нуждите, от глада. Жизнените потребности постепенно принуждават човека, счита Берон, „така да комбинира представите за обектите, че да извлече конструкцията на един собствен апарат, за да накара да се увеличи количеството храна"[73].

В социологическата си концепция Берон понякога изразява догадки за социалното разслоение на обществото. Той говори, че в обществото има съсловия, понякога употребява и понятието класа. Но процесът на класовата диференциация не му е ясен. Това са мисли, спорадично и случайно намерили място в натурфилософската му система.

Интересен момент във възгледите на Берон за развитието на обществото е тяхната антирасистка насоченост. Според него всички хора имат един общ произход и всички народи са равноценни. Ако наблюдаваме различия във външните признаци на народите, това се дължи на географските особености, на средата и климата. „Разчленяването на човешкия род на раси — пише Берон — не е основано върху някаква първоначална анатомическа или физиологическа разлика. Размножаването се извършва между мъжките и женските индивиди на всички раси; оттук следва, че различията, които ги разграничават, се дължат само на климатологическите ефекти на страните"[74].

Берон доказва, че разнообразието на климата и на географската среда е следствие на потопа. „Така — пише той — начинът на живот на обитателите се промени поради различ-

[72] Пак там, § 113.
[73] Пак там, с. 484.
[74] Пак там, § 35.

ната храна на всеки един от континентите и островите. Никъде климатът не предполага толкова големи различия, както този в Средна Африка и на север от екватора, заети от голям брой племена, разделени помежду си от различните езици."[75]

Във връзка с проблемата за развитието на обществото, езика и съзнанието Берон развива възгледа, че в най-ранните стадии на човешкото общество е нямало не само общи идеи, но са отсъствували и най-елементарни и религиозни представи. Той не разглежда религията като вечен човешки атрибут, а свързва нейната поява с развитието на обществото, с прогреса на езика и мисленето. При достигане на определена степен на цивилизация е станало възможно и появяването на религията.

Социологическата концепция на Берон като цяло е сериозен опит за преодоляване на теологията и открития идеализъм при трактовката на обществените процеси. Тя е завоевание на възрожденската ни обществена мисъл.

Философско-социологическите възгледи на д-р Иван Селимински

Иван Селимински[76] подхожда към въпроса за предмета и задачите на философията от гледището преди всичко на обществения деец. Разбирането си по този въпрос той излага

[75] Пак там.
[76] *Д-р Иван Селимински (1798—1867) е роден в гр. Сливен, където получава първоначалното си образование. По-късно завършва училището на Каирис в Кедония. Тук се формира неговата любов към философията и естествознанието. През 20-те години Селимински се оформя като голям просветител демократ, крупен педагог и виден обществен деец, взел активно участие в освободителното движение на българския народ. През 1840—1944 г. той е студент по медицина в Атинския университет. След като специализира в Италия (Пиза и Сиена), той заема медицински служби в различни градове в Румъния. Особено голяма заслуга И. Селимински има за организиране на българския доброволчески отряд по време на Кримската война. Той изпъква като пламенен публицист и борец за славянско единство.*

Иван Селимински е философ материалист, пропагандатор на естественонаучни знания, историк на българското църковно движение и политически деец. Той е създател на материалистическата традиция в българската философска мисъл. Писал е главно на гръцки език. Неговите идеи стават достояние на част от българската интелигенция и общественост чрез многобройните му писма, доклади и студии, изпращани до български общини, дружества и отделни дейци на просветното и освободителното

твърде рано през 1835 г. в едно съдържателно писмо до В. Априлов и Н. Палаузов, което по своята същност е изява на основните принципи на мирогледа му.

Като излага мнението си върху процесите на нашето Възраждане, Селимински твърди, че всяко начинание, което би довело борбата на народа за свобода до щастлив край, трябва да има ясна програма. Всяка социално-политическа платформа има теоретична обосновка, изградена върху ясни философски принципи. Само обоснованата цел, произтичаща от определена идеология, може да разкрие адекватни методи за постигането ѝ. Оттук Селимински решително отхвърля схоластичната и софистичната философия като теоретична опора на програмата си. Остарелите догматични философски учения „затъмняваха истината, отклоняваха човека от *естественото му предназначение* и като извращаваха ума му, правеха го същински враг на себе си и на човешкото общество“[77]. Нежизнените, абстрактните философски учения пренебрегват факта, *„че всяка причина си има своето следствие* по силата на непоколебим природен закон“[78]. Като не виждат смисъла на красивите фрази, много хора на научната мисъл „наричат днес *просвета* най-истинската тъма, *учение* — простото попълване празнините в главата със случайни идеи, *философия* — потвърждението на тачени, ала погрешни, ръждиви суеверия и *истинна наука* — лъжливите софизми, с които блазнят и прелъстяват простолюдието за своя полза, а в негова вреда“[79].

От тая гледна точка Селимински формулира: „Всеки човек естествено чувствува и желае приятно съществуване, т. е. *щастие,* което счита за предстояща цел, към която се стреми и за която действува. Страданието и удоволствието са двата велики двигателя, които карат човека да се старае за самосъхраната и благоденствието си, а философията е блестящото светило, което осветява пътя към целния край. Тая философия има за материал ума, за оръдие — науките и за цел — щастието.[80] Това според Селимински са главните задачи на философията и в това е смисълът на истинския човешки живот, при който човек излиза „из личния кръг“ и влиза „в кръга на обществениците“.

Ходът на разсъжденията на Селимински, подходът му към философията и нейните цели, задачи и предмет разкриват, че той е схващал философията в духа на т. нар. практическа философия, т. е. като мироглед и като етика.

В по-късните си произведения Селимински визира с кои философски школи не е съгласен. Той съзнателно разработва редица естественонаучни и философски проблеми.[81] Това уточнява и изяснява неговото разбиране за предмета и задачите на философията, за съдържанието на философията изобщо и за материалистическата интерпретация на данните на природните науки и на философските проблеми.

Седем години по-късно Селимински в писмо до Г. Золотович (5 юли 1842), което е цялостен израз на неговите вече зрели политически и философски възгледи, пише в духа на жизнената си философия: „Учение, ненужно за живота и за обществено-политическите и нравствените нужди на народа ни, е глупост“[82].

Политическото верую на Селимински е проникнато от духа на неговата философия, имаща за цел щастието на народа, съгласно природните закони и естественото предназначение. Той смята, че естественото и необходимото условие за съществуването на народа са единството и знанието, а те се постигат „посредством самите истински понятия за нещата“, които се разпространяват чрез просветата и чрез нравственото възпитание; а пък образованието е възможно чрез развитието на езика. Всеки народ трябва да е свободен, неговата свобода е съвкупност от личната свобода на всеки гражданин. Свободата е в зависимост от знанията. Опрян на вечния напредък, всеки народ се стреми към уреждане на икономическото и нравственото си положение. Но всичко това е немислимо при политическото робство. Свободата трябва да се достигне. Бунтът не е за препоръчване, но „никога властниците доброволно не са слагали правата си, за да ги отстъпят на подчинените си“. Всички хора имат еднаква природа, ед-

движение. Върху възгледите му силно влияние оказват идеологията на новогръцкото просветителство (Т. Каирис и А. Кораис), френското просветителство (Волтер, Русо), френският материализъм (Холбах, Хелвеций, Дидро, Кабанис, Волней и др.) и немската естественонаучна мисъл (Хумболт и др.).

77 Д-р Иван Селимински. Библиотека, кн. XIV, С., 1931, с. 5.

78 Пак там.

79 Пак там, с. 4.

80 Д-р Иван Селимински. Библиотека, кн. XIV, с. 4.

81 Селимински съвсем не случайно говори за философията и естествознанието. Той има пълното убеждение за това, че е учен и философ. Така в 1842 г. той пише в писмо до Золотович: „Аз... толкова години боравя с висшата наука и с разни философски теории“.

82 Дадено като приложение към писмото до Золотович. Вж. Иван Селимински. Библиотека, кн. XIV, с. 32—35.

наква естествена съдба, чувства и страсти, затова търсят еднакви средства към щастие, възприемат едни и същи учения, но това търпи промени, „вследствие външни и вътрешни веществени и нравствени условия“. Следователно народите са по природа равни помежду си и няма висши и низши раси, оттук „непознаващите човешкото общество философи“ грешат при проповедта на „пакостни идеи“ за народите и задържат с това социалния прогрес. Общото благоденствие е основата за личното благо, защото „нито цялото може да съществува без частите, нито всяка единица — част, може да се запази и вирее отделно от целия народ“. Общото щастие зависи от взаимодействието и взаимопомощта на всички части на един обществено-политически организъм.

Връзките между народите, а особено на нашия с другите славянски народи, е условие за благоденствие. Изучаването на историята, науката, културата и езика на другите народи е условие за овладяване на опит и тласкане на своята култура напред. Нашият народ ще бъде щастлив, когато всичките му съсловия възприемат тези философски принципи и по-конкретно когато се проповядват истинските евангелски норми, а не попско лицемерие, когато мирогледът се гради „не на софизми“, а на „стремеж към *естественото предназначение на човека*“ и се възпитава в етичен дух и т. н. Изобщо, когато всички изпълняват свещените си задължения „*към обществото, към родината и по силите си към целия народ*“, с което ще допринесат „*в грамадната обща на човешкото общество цел*“.

Наред с пламенния патриотизъм, гражданска чест и хуманизъм, изградени върху принципите на „философията на щастието“ и верността към „естествените закони“, в политическото верую на Селимински са продемонстрирани духът на просветителството, отсъствието на класово-социален подход и деистически отклонения за вечни евангелски истини.

В трактата „Естественото предназначение на човека“ Селимински разкрива конкретно своите естественонаучни схващания в духа на материализма. В забележителната си студия „Произход, развой, родословие и разпространение на съществата (включително и на човека)“, годината на написването й не е посочена, Селимински пряко и определено схваща философията като мироглед. Тук той разкрива и методологическото предназначение на философията за другите науки.

„Считам — пише той, — че не е излишно, щото историята въобще и на нашия народ да се предшествува в увод с крат-

ко приложение за мирозданието, та следвайки така, *с научен мироглед* (к. н. — бел. ред.), да можем да се домогнем до важни изводи и заключения, които да послужат като положително и достоверно мерило за едва що започващия новото си политико-обществено устройство наш народ.“[84]

Името на д-р Иван Селимински е свързано с обосноваването на първата съзнателна материалистическа концепция за природата в историята на възрожденската философия у нас. Той приема, че материята е обективна, иманентно способна за развитие, несътворима и неунищожима. Природата има своята крайна причина в самата себе си.[85]

Идеята за бога като първично битие според него е илюзорна. Още в предговора към студията „Произход, развой, родословие и разпространение на съществата“ Селимински подлага на критика застъпваната от историци и философи теза, че бог е създал небето и земята. Това учение за „мирозданието си остава неясно и неразбрано“. Многовековните усилия на човека го доближават все повече към истинното разбиране за същността на битието. „Благодарение на големия напредък на астрономията, физиката, химията и геометрията човечеството вече се отърсва от пакостните заблуди и суеверия.“[86]

В статията си „Развитието е общ природен закон“ Селимински прави типичен философски анализ на проблемата за същността на битието. Той твърди, че разсъждавайки логично и абстрахирайки се от безкрайното многообразие на проявите на природата, ние сме в състояние да разкрием първичната субстанция. Прегледът на развитието на живота ни довежда до идеята за най-простото първично същество, което лежи на границата между мъртво и живо. Анализът пък на условията за съществуване на живото ни издига до мисълта, че първичните вещества са кислород, водород, азот и въглена киселина. Те имат естественото свойство „сродство за взаимодействие“ (за Берон това е афинитетът).

Мисленото разлагане на мъртвата природа, опряно на найновите данни на цялото естествознание, разкрива това, че в основата на всички природни образувания лежат първичните елементи. Благодарение на особените условия на съединение

[84] Д-р Иван Селимински. Библиотека, кн. XII, С., 1931, с. 97.

[85] Вж. студията му „Произход, развой, родословие и разпространение на съществата (включително и на човека)“. Д-р Иван Селимински. Библиотека, кн. XII.

[86] Пак там, с. 97.

помежду им природата се изявява във вещи и явления, имащи три агрегатни състояния. Преходът от едно *агрегатно състояние* на веществото в друго се извършва благодарение на поглъщането или отдаването на топлина (енергия). Но научните факти сочат, че генетично трите състояния не са равностойни. „Първичното състояние на веществото е въздухообразно; то съдържа и проявява най-много движение — топлина."[87] Следователно способността за движение не е внесена отвън, а е иманентна на веществото. В единството на енергия и вещество се крие спонтанното свойство за движение. Взаимните превръщания на веществото от едно състояние в друго разкриват закона „за количеството задържано, погълнато движение от всеки вид тела според количеството на скритата топлина, която съдържа"[88].

Цялата действителност е в състояние на движение и изменение. Движението и развитието са основен закон на битието. Развитието според Селимински, наблюдавано и констатирано във всички сфери на действителността, се характеризира със своята постепенност. „Следователно земята в развитието си следва математическа постепенност като всеобщ природен закон."[89]

Измененията на действителността съгласно „всеобщия природен закон" за развитието се извършва във времето. Течението на времето изразява развитието и изменението на природата. Законът за постепенното изменение е всеобщ закон за мъртвата и живата природа. На закона за развитието са подчинени и обществото, и духовният живот (нравствената страна) на човека.[90]

Следователно Селимински изпъква като убеден естественонаучен материалист със солидни елементи на диалектическо мислене. Еволюцията на живата природа има като висш продукт човека. От тази гледна точка в човека няма нищо неестествено и божествено. По своя състав и развитие той е еднакъв с „другите животни". Човекът според Селимински е „кратковременно същество" спрямо „вечния живот на вселената".

Методологическият подход към еволюцията на земята и живата природа позволява на Селимински да стигне до две важни обобщения:

[87] Д-р Иван Селимински. Библиотека, кн. XII, с. 83.
[88] Пак там, с. 84.
[89] Пак там, с. 85.
[90] Пак там, с. 85—86.

1. „Първоначално съществата се появили... когато земната температура била студена до нужната за зараждането и виреенето им степен. Постепенното изстиване и втвърдяване на земната кора е обусловило тяхното постепенно развитие и усъвършенствуване. Всяко предшествуващо същество е било необходимо за рождението и виреенето на всяко следващо, т. е. следващите същества използват предшествуващите за нуждите на своето съществуване."[91]

2. „Преди да се издигне умствено и нравствено, човекът бил предимно физично същество, както животните. Първобитният човек като последно от животните е най-съвършеното животно, а като първо, най-низше стъпало е най-несъвършеният член на човешкия род. Така че разликата между човека и животните е степенна, а не съществена. Първият появил се човек едва се е различавал от най-съвършените маймуни."[92]

Следователно нашият натурфилософ не само материалистически тълкува проблемата за еволюцията на живота и човека, но вярно извежда заключението, че в единството на организма и средата се крие ключът за развитието и усъвършенствуването на растенията и животните.[93]

Наред с натурфилософските проблеми в своите трудове Селимински поставя някои общофилософски въпроси. Един от тях е въпросът за материята. Според него „всяко нещо, действуващо на сетивата ни, се нарича тяло (предмет)"[94]. Това определение на предмета в общия дух на възгледите му разкрива материалистическото разбиране за материята. То е сходно с възгледите на френските материалисти. За Селимински светът не е механическо струпване на вещи и тела, хаотичен конгломерат. Светът е взаимосвързано цяло, подчинено на обективни закони. Всяко явление е детерминирано. То може да бъде опознато и разбрано само като се разкрият връзките му с околната среда и зависимостта му от условията.[95] Оттук той формулира принципа: „И тъй началото за взаимна зависимост на свойствата у всяко същество се обуславя от условията за съществуване"[96].

[91] Д-р Иван Селимински. Библиотека, кн. XII, с. 108.
[92] Пак там, с. 111.
[93] Вж. Д-р Иван Селимински. Библиотека, кн. IX, С., 1928, с. 8.
[94] Пак там, с. 5.
[95] Пак там, с. 10.
[96] Пак там, с. 7.

9. Пор. № 163

Изходен момент в схващанията на Селимински за познанието е тезата на Аристотел: „В ума няма нищо, което по-напред да не е било в сетивата". Придържайки се към тази мисъл на Аристотел и сенсуалистите, материалистът Селимински демонстрира отрицателно отношение към априоризма и вродените идеи. Според него със своите сетива и разум човекът е в състояние да опознае заобикалящата го действителност. На човека по принцип са достъпни за опознаване както сложните космически обекти и явления, така и процесите на неорганичната и органичната материя, а също и на обществения живот. Процесите в областта на естествените науки и специално на астрономията, химията, физиката, геологията и биологията недвусмислено показват силата на човешкия разум и пълното крушение на библейските басни, суеверията и заблужденията. Чрез науката човек е всесилен. Той постепенно овладява законите на природата и обществото, тайната на битието. Проповедта на религията за ограничеността на човешките познавателни възможности е заблуда и измислица.

Познанието според Селимински е сложен процес, който се въздига от сетивното познание към сферата на понятийното мислене. Първите сведения и знания за заобикалящия го свят човек получава по сетивен път. Външните неща въздействуват върху сетивата и произвеждат усещания и впечатления. Подобно на Берон Селимински разглежда усещанията, впечатленията и възприятията като отражение на външния свят. В духа на теорията на образите той пише: „Мисловният орган на човека отразява като огледало тези впечатления, които е възприел, и според тяхното отражение те възприемат плът и образ като някаква фотография"[97]. Същественото и главното във възгледа на Селимински е схващането за познанието като образ, като отражение. В това е силата и дълбочината на материалистическата му гносеология. Но Селимински паралелно с това открито провъзгласява механицизма на разбирането си. За него образът е огледален, е фотографско копие. С отъждествяването на мисловния образ с огледалния Селимински стои по-ниско от възгледа на Берон за усещането като отражение, макар, общо взето, да продължава обоснованата от Берон материалистическа линия в гносеология-

[97] Папка „Природонаучни и философски бележки" в архивата на Института за клинична и обща медицина. Цитирано по Ц. Кристанов, И. Пенаков и С. Маслев. Д-р Иван Селимински като учител, лекар и общественик, С., БАН, 1962, с. 395.

та. Основната слабост на механическия материализъм, станала обект на идеалистическата критика, е отъждествяването на идеалния образ с огледалния, мъртвия, механическия.

Селимински смята, че сетивните органи на човека се намират в процес на усъвършенствуване под влияние на природата и обществената среда. Светът, природата, нещата и самият човек не могат да бъдат опознати единствено чрез сетивата. Най-важна и съществена роля в познавателния процес играе мисленето. Селимински смята, че образуването на понятията е отличителна черта на човека и е същинският процес на овладяване на действителността. „Природното творчество го надарило с по-висши чувства и разум, с по-висши душевни качества, проявявани чрез ума и словото..."[98] Чрез понятийното мислене се осъществява предназначението на човека в природата. „Но за изпълнение на предназначението си на човека не бе достатъчно само точното наблюдение на природните явления — нужно бе и тяхното записване, отбелязване с белези всяко едно, за да ги има веднага предвид и когато му потрябва, да ги сравнява с други по-нови, тъй че трябваше по необходимост да се отреди един определен белег за всяка проява и обединението на всички тези белези, представящи разните понятия за нещата, да състави общия сбор на познанията му."[99]

Интересен момент във възгледите на Селимински за мисленето е постановката на проблемата за видовите понятия. Той разглежда образуването на понятията като процес, при който познанието върви от образуването на конкретни понятия към създаването на общи понятия и идеи. „С течение на времето... частните идеи стават общи. Отначало човек не е имал отвлечени понятия и идеи, но с време взел да обобщава все повече частните (конкретните) понятия и мисли, докато почнал да обработва понятието чрез отвлечени идеи и да търси тяхното реално значение."[100]

Като признава единството на сетивното и понятийното познание, Селимински подчертава, че в процеса на опознаване на законите на природата, същността на явленията и тайните на битието най-голямо значение има умственото познание. Познавателната способност на човека, съчетана с нови технически средства, постепенно и неотклонно обогатява знанията

[98] Д-р Иван Селимински. Библиотека, кн. IX, с. 10.
[99] Пак там, кн. XIV, с. 25.
[100] Д-р Иван Селимински. Библиотека, кн. IX., с. 35.

за цялата природа. „Чрез ума — пише Селимински — той измери земята, моретата и небето с педя и метър, узна изгрева и залеза на звездите и тяхното въртене по време; чрез него той слезе в недрата на земята и ги изследва; чрез него анализува веществото и узна състава и устройството му, а така също и това на всички същества, като изучи начина и траенето на съществуването, живота им."[101]

Познавателният процес е тясно свързан с езика. Езикът според Селимински е средство за закрепване на постигнатите знания и оръдие на съзнанието. „Знанието на предметите създава и урежда езика. Защото нуждите в живота намират предметите, които човешкият ум ги именува. Тези названия получават гражданско право и образуват изобщо езика."[102]

Постигането на истината е задача на познанието. Но всяка истина е относителна, защото човек е краен пред безкрайната природа. „И тъй, човек чрез обработване и развитие на ума и словото все повече и повече се засилва и подобрява, т. е. усъвършенствува се, и все повече се удостоява за земното . . . царство, което обаче никога не може напълно да достигне и да стане всемогъщ цар на природата. Такава е съдбата на неговото крайно съществуване пред безкрайната природа — той си остава, макар и цар, вечен неин слуга и роб". Относителността на знанията се определя от закона за усъвършенствуването (развитието). Тъй като вечно се усъвършенствува, истината за нещата, постигната през определено време от човечеството, е относителна. Приложението на дадена вярна теория зависи от конкретните исторически условия. „Така някоя доказана идея може според обстоятелствата да бъде приложена или не."[103]

Всяка идея, теория или знание, за да бъдат истинни, трябва да се докажат. Критерият за истинността на идеите, теориите и знанията според Селимински е опитът. Той се опира на Плутарх при провъзгласяване на тезата, че „в опита се показва стойността на знанията". Селимински подхожда с тази мярка към всички знания от различните научни области. Така например „опитът е първата крачка на медицинската наука". Възгледа за опита като критерий на познанието Селимински съчетава със схващането, че съд за верността на знанията, за критерий на истината, са времето и животът.

[101] Пак там, с. 11.
[102] Пак там, кн. III, 1906, с. 9.
[103] Пак там, кн. XIII, С., 1931, с. 3.

Но наред с тези главни материалистически и реалистически моменти във възгледите на Селимински си пробива път и влиянието на Протагор, с разбирането, че „човек е мярка на всички неща". Това положение говори за известна непоследователност. Селимински се старае да тълкува тези влияния не в идеалистически дух, а да ги съчетае с общата си материалистическа трактовка на познавателния процес.

Въпросите за общественото развитие и проблемата личност и общество заемат важно място в мирогледа на д-р Иван Селимински. В редица отношения социологическата концепция на Селимински е крачка напред в сравнение със социологията на Берон. Схващанията си за обществото той излага в студията „Основен икономически и обществен закон". Изходната му предпоставка е убеждението, че обществените явления трябва да се обясняват не с божествени, свръхестествени и нереални сили и актове, а с реални фактори и чрез социалните и естествените сили.

„А пък народите — формулира Селимински, — които желаят да отнесат своето произхождение и обществено съществуване към някои свръхестествени сили, като богове, герои и пр., за което се гордеят и надяват, че така ще придобият по-щастливо бъдеще, такива народи се губят в своите блянове и сънища."[104]

Втората основна предпоставка в социологическата концепция на Селимински е възгледът, че както природата, така и обществото са естествени явления, прояви на единното материално битие и се подчиняват на всеобщия закон за усъвършенствуването, т. е. за всеобщото развитие.[105]

Третата предпоставка в социологията на Селимински е разбирането, че общественото предназначение на човека и обществото е стремежът към щастие и свобода.

Върху тези основни принципи Селимински разглежда проблемите на общественото развитие. В цялата му социална теория се чувствува влиянието на френското просвещение и на френските материалисти енциклопедисти. Излизането извън рамките на тяхното влияние е плод на обобщението на богатия житейски опит на Селимински, на въздействието на буйния поток на европейския обществено-политически живот

[104] И. Селимински. Български църковен въпрос. — В: Библиотека, кн. X, С., 1929, с. 15.
[105] И. Селимински. Естествено предназначение на човека. — В: Библиотека, кн. IX., с. 15.

от средата на XIX век, отражение на борбата на нашия народ за свобода и независимост.

Като признава единния естествен произход на човешкия род, Селимински решително се обявява за противник на делението на народите на низши и висши раси. Човечеството като цяло е с еднакви възможности, а тяхната проява зависи от условията, при които живеят. По естествено-физиологически данни всички хора са равни. Той е страстен пропагандатор на еволюционната теория (Ламарк). Тази линия по-късно ярко защищава и Икономов. За разлика от Берон Селимински смята, че прародина на човека е не екваторът, а полюсните области, откъдето по естествен път е станало разпространението на човека към екватора.

Селимински посочва като най-важен фактор за очовечаването на маймуната естествения стремеж за самозапазване. „Следователно — пише той — пръв *причинител на първото човешко общество е естествената нужда за самосъхрана* у човека, а с течение на времето се постигат разните подобрения и усъвършенствувания в обществата."[106]

През всички етапи на своята идейна еволюция Селимински поддържа възгледа, че основен фактор за развитието на човека е нуждата. Още през 1843 г. в съдържателната си студия „Естественото предназначение на човека" той смята, че при превръщането на човека животно в „човек... уседло, обществено животно", голяма роля са изиграли цял комплекс причини. Така според него качествената отлика на човека от животното се състои в наличието на ум и слово. Благодарение на тях слабият и беззащитен човек се е приспособил към условията и е преживял всички премеждия. Чрез ума и словото той господствува над останалия животински свят. „Те са най-висшите и мощни сили на живота."[107] Следователно Селимински е склонен да преувеличи ролята на разума в процеса на генезиса на човешкия род. А с това той по същество стои на идеалистическа позиция, тъй като не обяснява кой е обусловил самото развитие на разума.

На второ място, според Селимински както в природата, така и в обществото действува общ естествен закон: „Упражнението укрепва, развива, усъвършенствува тялото, неговите органи, като ги прави все по-годни да изпълняват назначението си."[108] Този закон е извор на разнообразието и съвър-

[106] Д-р Иван Селимински. Библиотека, кн. XII, с. 73.
[107] Пак там, кн. IX, с. 11.
[108] Пак там, с. 12—13.

шенството на науката, занаятите и изкуствата. Тук Селимински, като се старае да обясни социалния прогрес с биологически закон, изпада под силното влияние на ламаркизма. Той не съзира социалните фактори, обуславящи развитието както на човешкото съзнание, така и на научното и духовното творчество. Този биологизъм прави социалната концепция на Селимински дефектна.

Селимински поставя въпроса за ролята на оръдията на труда като фактор за прогреса на трето място. Естественият опит на човека след дълги несполуки го е принудил „да употреби камъка и дървото" като средство за защита и за задоволяване на нуждите си. Оттук той прави верния извод, че „природните условия карат човека постепенно да се усъвършенствува. С течение на времето нуждите му се умножават и успехът за удовлетворението им възбужда нови желания... След дълги напрежения на ума той сполучва да изнамери прашката"[109]. Тъкмо тези основни мисли 16 години по-късно Селимински развива по-пълно, като смята, че нуждите и тяхното удовлетворяване са основният фактор за развитието на човечеството, и ги поставя върху основата на процеса производство—потребление, който обявява за основен закон на обществото. Според него „нуждите и задоволяването им чрез веществена облага и нравственото възмездие са троякият причинител на великите човешки дела."[110] Нуждите на човека, разбрани в най-широк смисъл, като въздействуват върху двигателната, сетивната и умствената способност на индивида, ги привеждат в движение и постигат удовлетворение. Това схващане, макар и ограничено, е израз на материалистическия натурализъм на Селимински. На второ място, стремежът към облага (пак в най-широк смисъл) за него е „всеобщият подбудник на човечеството". Оттук моралната оценка на действията на човека пораждат „у всекиго достойно съревнование".

Естествените нужди съдействуват за развитието на телесните, сетивните и умствените възможности на човека. Паралелно с усъвършенствуването на човечеството растат и нуждите на човека, а това е стимул за развитие на самото общество, защото тъкмо природните стихии, лишенията и опасностите са обусловили усъвършенствуването на оръдията на труда, техническите приспособления, научните открития и средства за съобщения.

[109] Пак там, кн. IX, с. 14.
[110] Пак там, кн. XII, с. 22.

Самозапазването като биологическо свойство е присъщо и на животните, и на човека. Но човекът, който има естествения стремеж да се съхрани за съществуване и по-нататъшно развитие, се различава от животните по това, че се труди. Нуждите на човека са разнообразни. Те се изразяват преди всичко в добиване на храна, облекло, подслон, топливо, оръжие и пр. А всичко това човек създава „чрез труда, работата си“. Тук Селимински скъсва с едностранчивостта на натурализма и биологизма и разсъждава като социолог. „Работата е – твърди той, – която произвежда и доставя средствата за задоволяване на казаните насъщни, естествени нужди на човека. Значи, за съществуването на човека и обществата, необходимо нужни са *средства,* за доставянето на които е потребно *производство,* а за последното *работа,* или казано с две думи — *производство и потребление.*“[111] Всеки продукт за потребление в обществото е предварително произведен, а за всяко производство е изразходван труд. Трудът е целенасочено изразходване на телесните и умствените сили на човека.

Сред всички просветители на Възраждането с разбирането си за производството и потреблението като диалектически свързани моменти на естествената необходимост за развитието на обществото Селимински се издига най-високо. Той схваща, че трудът е основната жизнена потребност и необходимост за съществуването на обществото. Нуждите на човека по начало са биологически функции, но тяхното удовлетворение се извършва със социални средства, така че с развитието на обществото нуждите на човека (с изключение на глада) са също социално детерминирани. Самото производство и потребление Селимински тълкува „като вещественни и нравствени“.

Върху тази основа Селимински формулира и изискванията на „основния икономически закон“. Само производството дава пълно право на човека да се ползува от това, което е произвел, а който не произвежда, няма право да се ползува от производството на други, докато не даде в замяна равностойност. „Злоупотребяващият с производството, което не е произвел, нарушава *основния естествен* закон на човешкото общество“.

Тук се съдържат рационални моменти за същността на социалното развитие и за идеала на бъдещото общество, устрое-

[111] Д-р Иван Селимински. Библиотека. кн. XII, с. 14.

но по този закон. С основание може да се предположи, че върху този пункт на социологическите възгледи на Селимински определено влияние е оказал френският утопичен социализъм. Това проличава и от по-нататъшните разсъждения на автора. В онова общество, където не се спазва този закон, винаги част от обществото потребява, без да произвежда, а това е ограбване на труда, на производството на другите, т. е. съществува експлоатация. Справедливо ще бъде само онова общество, където възтържествува законът, според който *„всеки е длъжен да произвежда, за да има право да потребява“*[112].

Селимински извежда и втори основен закон за обществото, като детерминиран от първия. Това е основният нравствен закон на обществото. „Оттук — казва той — произлиза естественият основен нравствен закон за справедливостта във всички човешки общества, закон *за дълг и право.* Изпълняващият дълга си добива право, а имащият право възприема изпълнение на дълг.“[113]

Селимински с пълно право може да се нареди на първо място сред възрожденците по постановката и решението на въпроса на основните социологически закони.

Социалният идеал на Селимински е построяване на общество, където ще действуват „основният естествен закон на човешкото общество“ и „естественият основен закон за справедливост“.

Основен недостатък на социологическите възгледи на Селимински и през ранния, и през зрелия етап на живота му си остават абстрактността и елементите на биологизъм и натурализъм. За него човекът винаги е абстрактен, а не конкретно историческо същество, живеещо при определени социални условия.

Като цяло социологическата концепция на Селимински, особено нейният зрял вариант от студията „Основен икономичен и нравствен обществен закон“, е прогресивна. Тя е пряко насочена против мистикоидеалистическите възгледи за социалното развитие и усъвършенствува схващането, че само чрез реални, естествени фактори, иманентно присъщи на обществото, може да се обяснят социалните явления. Неговите схващания за диалектическото единство на производство и потребление, разглеждано като закон, и принципът, че може

[112] Пак там, с. 15.
[113] Пак там.

да потребява този, който произвежда, подготвят условия за възприемане на научния социализъм и научната политическа икономия.

§ 3

Идеалистическата философия през българското Възраждане

Философските възгледи на Васил хаджи Стоянов—Берон

Васил Стоянов—Берон[114] като обществен деец и мислител излиза на историческата сцена през 60-те години на XIX век. Неговото име е тясно свързано с възникването на идеалистическата философия у нас през епохата на Възраждането. Той е първият български философ[115] от епохата на Възраждането, който публикува своите философски, естественонаучни и др. съчинения на роден език и отстоява идеалистическия мироглед в областта на логиката и естествознанието.

Източникът за изучаване на философската концепция на Стоянов—Берон е неговото съчинение „Логика". По думите на автора то няма оригинален характер, а е изградено върху труда на руския логик идеалист професор В. Карпов[116]

[114] *Васил х. Стоянов—Берон (1824—1902) е роден в гр. Котел Той е племенник на д-р П. Берон и получава образованието си с негова материална помощ. Учи в Крайова, в гръцкото училище в Коручешме до Цариград (1840), а след това завършва Ришелевския лицей в Одеса (1846). Висше образование получава в Германия (Мюнхен и Вюрцбург). През 1852 г. защищава докторска дисертация по медицина. Той активно работи като ръководител на просветното дело в Търново и Болград.*

В. Стоянов—Берон е просветител-еволюционист, философ-идеалист. Той е формирал философските си възгледи под влиянието на немската философско-идеалистическа и естественонаучна мисъл и главно на руския логик-идеалист В. Н. Карпов. Работил е главно в областта на логиката и естествената история, в които защищава мистико-идеалистически възгледи.

[115] Вж. по-подробно: М. Бъчваров. Към въпроса за идеализма през 60-те и 70-те години на XIX в. в България. — Известия на Института по философия, кн. 8, св. I; А. Бънков. Развитие на българската философска мисъл. С., 1966; Г. Грозев. История на българската философия. С., 1957, ч. I, а също и История на философската мисъл в България, т. I, С., 1970.

[116] Василий Николаевич Карпов (1798—1867) е руски философ и логик, представител на мистико-идеалистическата философия. До 1835 г. е про-

„Систематическое изложение логики" и частично върху труда на немския идеалист д-р Г. Шуберт „История на душата". Основната философска концепция на Стоянов—Берон, застъпвана в съчинението „Логика", се обосновава и в естественонаучните му трудове „Естествена история" (1870) и „Зоология" (1880).

Васил Стоянов—Берон е интересен за нашата философска мисъл не само от историческо гледище. Той поставя в своята „Логика" една актуална проблема, а именно проблемата за системата. Освен това в историята на нашата философска мисъл за пръв път създава систематичен курс по логика и съдействува за формиране на философската терминология.

Цялата съвкупност от науки (естествени и обществени) В. Стоянов—Берон разделя на науки реални и на науки формални (образователни)[117]. Реалните науки обхващат историята, географията, психологията и т. н., а формалните — граматиката, живописта, математиката, архитектониката и логиката. Докато реалните науки (веществените) са предназначени да дават знание за нещата или за събитията, то „всичките формални науки съществуват за това, защото в нашата душа . . . се нахождат известни способности, които съответстват на тия науки и които се управляват от известни закони". Формалните науки според него са средство за развитие на душевните способности на човека, за образованието му. От историята на класификацията на науките е известно, че към подобно разделяне на науките на формални и реални са се придържали Бентам и частично Дюринг.[118] Делението на науките на формални и реални е обосновал Самуел Тейлър Колридж.

Философията според Стоянов—Берон е най-висшата от науките. Тя е любов към мъдростта. Предмет на философията е „понятието на битието". „Философията — формулира той — разгледва всичко сущое в пълний негов състав и в съгласието му; то според туй она е и длъжна да намери *на-*

фесор по философия в Киевската духовна академия, а от 1835 г. е професор в Петербургската духовна академия по философските дисциплини. Основната теза на неговата философска доктрина е схващането, че природата е крайна и ограничена, а духът е безкраен. Според него развитието на човешкия разум е в пряка зависимост от това, доколко той се просветлява от вярата. Този възглед е оказал силно влияние на В. Берон.

В. Н. Карпов е превел съчиненията на Платон на руски език. Най-важното съчинение на Карпов е „Введение в философию" (СПб, 1840).

[117] В. С.-Берон. Логика. Виена, 1861, с. 10—11.

[118] В. М. Кедров. Класификация наук. М., 1961, с. 166, 168, 174, 272

чалото на всичките познания за *същото;* и като извожда от него частни истини, труди се да покаже в тях основните положения за другите науки“[119]. Следователно Васил Стоянов— Берон разглежда философията едновременно като онтология (учение за същността на битието), като гносеология (учение за познанието на битието) и като методология (ръководство за частните науки). Третият аспект той релефно показва в учението за системата. Първоначалното широко и съдържателно определение на философията значително се ограничава от теологична тенденция. „Предметът не на всичките науки е понятието (проумяването) на истинната мъдрост; а истинната мъдрост, която вечно не се променува, има за предмет Бог. Человек никога не може да придобие и да има тази *същата мъдрост;* он може само да има любов към мъдростта — може да е *философ (любомъдър)*. И тъй предметът на истинната мъдрост е вечното и непроменуемото битие — Бог; а предметът на философията, която е основа на всичките науки, е понятието за битието.“[120]

Предметът на логиката Стоянов—Берон определя в традиционния смисъл, а именно като наука за формите и законите на мисленето. Тя показва как да мислим, как формите на мисленето се обединяват в едно цяло. Логиката е нужна и полезна наука. Тя не само образова човека, но му показва и заблужденията, и грешките. Най-съдържателно в схващането на Берон за предмета и задачите на логиката като наука е положението, че логиката играе методологическа роля в познанието. Тя е оръдие за познание. Нейните закони и правила са валидни за всички науки. „За изучаването на всяка една наука — пише той — [логиката] справедливо може да се назове една орудна наука или един образователен орган на познанието“.[121] Това е съдържателен подход към логиката като методологическа наука. Според Стоянов—Берон съществува тясна връзка между психологията и логиката. Но двете са обособени самостоятелни науки със свой предмет. Психологията като реална наука изучава съдържанието на душата (съзнанието), а логиката изследва законите на действието на психиката, на съзнанието.

Общофилософската идеалистическа позиция на Стоянов—Берон намира израз и при трактовката на редица *естествено-научни въпроси*.[122] В увода на „Естествената история“ Стоянов подчертава, че въпреки използването на естественонаучните произведения на своите учители Отон, Функе, Келинкер, Вирхоф, Шерер, а така също и на Кювие, Робинзон, Либих, Дюбоа—Реймон, Бернар, Спаленцани и много други съчинението му е оригинално. Във връзка с това той подчертава, че и методът на изложение е същият, който прилага в съчинението си „Логика“ и който нарича собствен.

Логично възниква въпросът: как В. Стоянов схваща и анализира проблемата за произхода на човека, какво е неговото отношение към еволюционната теория и към дарвинизма? Именно това е централен мирогледен и методологически въпрос на цялата теоретична биология. В борбата за неговото решение най-ярко се проявяват линията на материализма и линията на идеализма.

За разлика от своя предшественик д-р Селимински и своите съвременници Икономов, Каравелов и Ботев, Стоянов—Берон открито се озовава в лагера на антиеволюционистите. Като отхвърля концепцията на самозараждането, той решително се обявява и против възгледа за естествения произход на живата материя по пътя на еволюцията от неорганическата природа. За него еволюционната концепция на Бюфон, Хилер и Ламарк е дълбоко погрешна. В случая той се позовава на О. Функе, който според Стоянов опровергавал еволюционния възглед за живота. Основният аргумент на Функе и В. Берон е, че при цялото еволюционно развитие трябвало във всички случаи да се приема идеята за „едно начало“. Според него и неговия учител, „ако се приеме системата и философията на постепенното производство на животните на тия господа, то можем да предположим, че по тяхното доказване ние человеците трябва да имаме *маймуните* за свои *прадеди*“[123]. И така, за нашия мистик най-страшното последствие от еволюционната теория е доказването на естествения произход на животинските видове и на човека. В. Стоянов не се задоволява само с критика на еволюционизма. Той се обявява рязко и против дарвинизма. „В най-новите же времена Дарвинг е извадил на свят такива едни, ако не *същи*, то поне *подобни* физиологически доказвания, според които уж особите на разните видове на животните, се били *усъвършен-*

119 В. С.-Б е р о н. Логика, с. 186.
120 Пак там, с. 10.
121 Пак там.

122 В. С.-Б е р о н. Естествена история, първи път на български систематически изложена. Част първа. Зоология. Болград, 1870.
123 В. С.-Б е р о н. Естествена история, с. 259.

ствували и по-високо образували посредством едно „естествено делително устройство", че в течение на времето от едно по-долно и по-несъвършено устроено (организирано) животно се било образувало едно по-високо и по-съвършено устроено и от същия вид и пр. и пр. Отсетне впрочем и тия философически предположения на Дарвинга се обориха и отхвърлиха от по-благоразумно и по-логически мислящите хора, преимуществено же от Функе."[124] Антидарвинистическите възгледи на Стоянов—Берон са потвърдени недвусмислено и в неговата книга „Зоология", издадена десет години по-късно.

Основната категория, която играе първостепенна роля в *гносеологическите възгледи* на Стоянов—Берон, е съзнанието (душата) с неговите модуси: ум, разум, дух, чувства и т. н. В своята „Логика" той критикува древногръцките философи, загдето са употребявали неправилно или са смесвали категориите слово, дух, душа и съзнание. Най-първичното понятие, което произлиза непосредствено от бога, е духът. Умът и разумът са прояви на душата. Те са душевни способности. Душата се разкрива първоначално чрез ума, който е по-низша категория от разума. Умът обработва данните на сетивата. Разумът е оная част от душата, чрез която човек логически мисли. Това е висшето човешко съзнание, чрез което се достига до истината. В съзнанието на човека иманентно са дадени идеите за истината, доброто и хубавото (красивото). Истината се достига чрез разума, доброто — чрез волята, а красивото — чрез сетивата.

Задачата на съзнанието във всичките му модификации е да опознае света, действителността. Основната линия на гносеологията на Стоянов—Берон е теорията на образите, примесена с елементи на агностицизъм и фидеизъм.

Като обективен идеалист Стоянов—Берон смята, че обект на познанието са предметите, явленията, вещите на „външния мир" и проявите на човешкия дух. Познанието се осъществява чрез сетивата, чрез възприятията на явленията на действителността. Когато данните на усещанията и възприятията се облекат в логически форми, те придобиват характер на знания. Познанието адекватно отразява (се опира на) предметите и явленията на действителността.

Естествената основа на способността за познание е нервната система. Стоянов—Берон разглежда стремежа и възможността за опознаване на действителността като природно свойство на човека. „Особено свойствена — пише той —

[124] Пак там.

и естествено вродена способност на человеците преимуществено, както и отчасти на другите животни: *за да чувствуват и да опознават* разновидни образом всичко, що ги окръжава, и да изявяват при това навън своите своеволни или несвоеволни или разновидни деятелности — се извършва чрез едни особено свойствени за това телесни органи, *нерви* називаеми, съсредоточието (център) или огнището на които е мозъкът на главата."[125]

Възприемането на действителността чрез сетивата той разбира като отражение. „Отразителната способност или деятелност на нервите — подчертава Стоянов—Берон — се състои в това: възприетите отвън впечатления се пренасят и се предават посредством чувствителните нерви на двигателните и таковото пренасяне се назовава *отразително движение*."[126]

Главният мозък не е само център на сетивното познание. Той е естествената основа за цялостната духовна дейност и за логическо мислене. „Мозъкът на главата е преимуществено *главното седалище на невеществените или отвлечените* физиологически деятелности на душата: на размислянето, разсъждението или въобще на всичките умствено-разумни способности на нашия *дух* и на нашата *душа*. В съображение на това и всичките нравствени впечатления, что възприема человек отвън, се занасят также посредством чувствителните нерви и мозъка на главата: за да се там разгледат, да се обсъдят, и вследствие на това — навън крайното решение, образовано в мозъка, посредством хортуването или посредством разновидни други телесни движения."[127]

Според Стоянов—Берон всички свойства и качества на предметите, които въздействуват върху усещащия субект, са именно присъщи на самите предмети, а не са субективни и вторични. Така например той вижда същността на осезанието в „способността на някои части на тялото ни да възприемат впечатленията от разновидните предмети, т. е. да усещат и да сознават, или все равно да чувствуват тяхната топлина или студенина, рахавината им или гладкостта им, тежестта или легкостта им"[128]. В такъв смисъл той разглежда и вкусовите усещания за кисело, сладко, солено, горчиво и т. н. Също така обективни са и обонятелните усещания, защото са предизвикани от ароматични предмети.

[125] В. С.—Б е р о н. Естествена история. Болград, 1870, с. 385.
[126] Пак там, с. 387.
[127] Пак там, с. 386.
[128] Пак там, с. 396.

Основната предпоставка на неговата гносеология се заключава в схващането, че заобикалящата ни действителност е достъпна за опознаване чрез сетивата и разума. Стоянов-Берон разделя човешкото познание на опитно, т. е. сетивно, и на умствено, т. е. абстрактно, логично.

Опитното познание е резултат от наблюденията върху явленията на действителността и техните причини. То е основа на опитните науки. Сетивното знание обхваща резултатите от външния опит и вътрешния опит.

Обект на опитно познание (външно или вътрешно) са явленията, тяхната промяна (т. е. движение), причината за промените им, генезисът и преходите им, както и вътрешният мир на човека.

Мисленето е най-важният обект на вътрешния опит. „Нашите мисли — пише Стоянов—Берон, — са разнаго съдържания и се развиват по една непресечима верига от частното към общото и от общото към частното. Разумът подобно и тук за друго не се труди освен да размисли и издири истинното, доброто и правото."[129] Оттук следва, че целта на вътрешния сетивен и мисловен опит е достигането на истината и доброто, които са целта на познанието. С помощта на вярата, като преодолява много мнения и заблуждения, човек се добира до единната божествена истина. В такъв случай нашето познание придобива „обща форма" и „удовлетворително начало на познанието". Тук в явна форма проличават елементите на фидеизма у Берон.

Третият обект на вътрешния опит са желанията. Те, подобно на мислите, се развиват едно от друго и преминават едно в друго. Желанията се проявяват в кръга от действията на човека и съставят практическия му живот. Докато „чувствата" установяват правилното съотношение между „нравещеето и прекрасното", а мислите „между лъжовното и истинното", то желанията, които извършват две „взаимнопротивоположни движения от общото към частното и от частното към общото", установяват правилното съотношение между „полезното и доброто".

Обект на външния опит са предметите от материалния свят. „Под името на външни предмети — формулира Стоянов—Берон — разумяват се всичките въодушевленни (а особено человеците) и другите бездушни предмети на естеството."[130]

[129] В. С.-Берон. Логика, с. 140.
[130] Пак там, с. 143.

В духа на кантианството Васил Стоянов—Берон определено твърди, че съществуват доказателства, говорещи за непостижими и свръхестествени за нашия разум явления и събития. Имат ли те свръхестествено начало, или са прояви на безкрайното естество? „Тук разумът ни — подчертава той — не може друго да стори, освен да приемне такива сверхестествени и безкрайни произшествия за верни; причината на това е, че нашийт разум не може да действува — да мисли, сиреч и да разсъжда, освен за такива предмети, що се обемват във формите пространства и времени; а не следователно и за ония неща и произшествия, що са в отношение на пространните и временни явления към една такава причина, която се намира вън от пределите на речените форми."[131] Следователно, според него, 1) има неща, които са извън времето и пространството. Това е в духа на общата му идеалистическа концепция на признаването на битието на бога като творец на действителността и на нейните явления, които се намират във времето и пространството; 2) извънвременните и извънпространствените явления са непознаваеми. Това е в духа на Кантовия агностицизъм. Разумът като познавателна сила познава само явленията в пространството и времето.

Познанието съгласно гносеологическата концепция на Стоянов—Берон като процес на овладяване на явленията на природата и на човека, развиващи се в пространството и времето, се издига от опитното към умственото познание. Умственото познание е по-дълбоко и по-съдържателно знание. То прониква в същността на вещите, докато опитното познание постига само явленията, измененията и причините им.

Познанието за Васил Стоянов—Берон е процес на опознаване на частното и оттам към общото, към същността, за да се достигне истината. Но неговата гносеология е еклектично обединение на теорията на образите и на Кантовия агностичен априоризъм.

Централно място от съвременна гледна точка в логиката на Васил Стоянов—Берон заема учението за системата. Това е най-актуалният раздел, тъй като диалектическият материализъм, съвременната логика, логиката на научното познание и фундаменталните естествени науки непрекъснато се сблъскват с проблемата за системата. Както в буржоазната философия, така и в марксистката литература се водят ожи-

[131] В. Стоянов—Берон. Логика, с. 155.

10. Пор. № 163

вени спорове за определението на системата, нейните структурни елементи, за съотношението на категориите част и цяло, за принципите, върху които е възможно изграждането на една логическа, научна или философска система. Всички спорещи страни обаче са единодушни в оценката на изключителното методологическо значение на проблемата за системата.

Васил Стоянов—Берон подхожда към въпроса за системата не от гледище на обобщение на данните на естествознанието или върху материал от дадена област на научното знание, а като логик. По-точно подходът му е методологически. Той популяризира схващанията на Карпов за системата без оглед на тяхното приложение в един или друг клон на науката. В този смисъл учението за системите може да се разглежда като средство за научно познание и систематизиране на знанията. Така че неговото гледище е повече гносеологическо, отколкото формалнологическо.

Стоянов—Берон стига до учението за системата като едно закономерно следствие от анализа на формите и законите на мисленето. Затова и системното знание се разглежда от него като „единство на формите и законите на мисленето". Той схваща, че учението за системата е философско-методологически, а не формалнологичен въпрос. Това е напълно правилно и в духа на съвременното му разглеждане.[132] След като отбелязва, че науките, които се ползуват от синтетическия метод, имат за цел изграждането на едно цяло (т. е. система), Стоянов—Берон пише: „Но от всичките науки, що имат особена цел и се стремят да построят едно такова цяло, главната е безпрепирно философията"[133].

Още в увода на учението за системата Стоянов—Берон изтъква, че логическото мислене ще има значение не като се овладеят и разглеждат формите и законите на мисленето отделно, а като се съединят и обхванат в едно логическо цяло. „Частите на това цяло трябва да са чинно и систематически наредени и изложени; с едно слово, да представим това цяло в една ненарушима чинност или *система.*"[134] В даденото определение на системата се обхващат три съществени момента: а) въвеждането на категорията цяло като централен момент в разбирането на системата; б) фиксирането на вътрешната последователност и устройство на цялото; в) схващане за вътрешно устроеното цяло като система.

[132] По този въпрос П. В. Копнин пише следното: „Формалната логика не се е занимавала и не може да се занимава с изследването на формите на систематизацията на знанието, защото това не влиза в нейния предмет. Тази проблема съставя задача на гносеологията" (Диалектика как логика, с. 371). Вж. и Т. П а в л о в. Теория на отражението. С., 1962, кн. V. „Определение на истината", гл. IV, „Степени и типове на съзнанието. Основни форми на научното мислене. Наука и истина".

[133] В. С.—Б е р о н. Логика, с. 172.

Под цяло Стоянов—Берон разбира не само мисловно цяло, а „такова едно цяло", което е тъждествено на една систематическа „цялост, отнасящо се до обектите изобщо". Идеята за обективна систематическа цялост Стоянов—Берон илюстрира с Вселената, Слънчевата система и т. н. Той уточнява, че в по-нататъшното изложение ще има предвид цялото (системата) като едно логическо построяване, а не като материални системи. При това Стоянов—Берон прави съществена разлика между системата на знанието като логическо построение и системен обект, като тяхното съотношение тълкува в духа на теорията на образите. Следователно той схваща логическото построение като отражение на материалните системи.

„В логиката — формулира Стоянов—Берон — цяло обикновено се назива то, що състои от части. Целое, състоящее от части, види се, че само с туй се различава от родът, състоящий от видове, щото когато хортуваме за родът, мы питами: що се съдържа в него? а кога — за цялото, съпикасвами: *всичкото* ли в него съществува, щото в оное трябва да се съдържа? Понятието *р о д* мисли се като едно *единство на формата,* чрез което се определя съдържанието му; а цялото — като едно единство на *съдържанието* служи като едно условие на формата. И тъй, според туй логическо понятие за цялото види се, че оно зависи от части и се придобива чрез чистий опит. За да може сиреч едно нещо да се назове *цяло,* то не бива а) *нищо да му се прибави;* защото инак преди да му се нещо прибави, не може да бъде *цяло;* б) не бива и нищо да му се отзъмне — понеже в такъв случай оно не можеше веч да се називе цяло."[135] И така Стоянов—Берон схваща единството на частите като цяло. При това той не свежда целостта към сумативното цяло.

За Стоянов—Берон не всяко цяло трябва да се разбира като тъждествено на системата. Цялото като система предполага по-голямо богатство на съотношение и елементи. Той формулира: „И тъй цялото друго нищо не е, освен едно един-

[134] Пак там, с. 128—129.

[135] В. С.—Б е р о н. Логика, с. 131.

ство на съдържанието му; всичките му части сиреч заемат се съвокупно и заедно, но за да може това цяло да е логически основано и построено, не е доволно само всичките нему принадлежащи части да се съдържат в него, то треба още и отношението на тия негови части да е определено.“[136]

В това определение най-характерни са два момента, а именно, че Стоянов разглежда цялото като единство на съдържанието, и, второ, че като необходимо условие за системното цяло поставя строгото съотношение на частите, което трябва да е определено по даден начин. С други думи, той се добира до идеята за структурата. Съдържанието на цялото е структурно определено. Възгледът на Берон за единството на съдържанието на цялото като структурно единство не е случайно хрумване. То е плод на цялостната му концепция за системата. В пояснителната бележка той сочи: „И когато един состав на мислите — едно цяло таковым образов се стройно разпредели и нареди; и следователно се образува едно *съгласно единство*, то в такъв случай оно се назива *система;* а теорията, според която цялото се тъй стройно нарежда, назива се *систематика.*“[137]

И така, за Стоянов—Берон система е съгласуваното единство на съдържанието на цялото при строго определено съотношение на частите му. Това разбиране на нашия логик е съдържателно и се приближава до научното разбиране на системата. За условията на България то е действително една сериозна научна стъпка.

При решението на проблемата за изграждането на една система Стоянов—Берон излиза от две предпоставки: а) разкриване на условията за изграждане на една система и б) методите за изграждане на системата. Вече върху решението на този въпрос той пристъпва към структурния анализ на самата система и средствата за нейното доказване. По постановката на проблемата и тук той се приближава към съвременния подход.

Дълбоката същност на цялото, на системата, т. е. нейната истина, може да се достигне не по опитен път, а само по пътя на логическото мислене. Затова изграждането на системата според В. Стоянов—Берон предполага планомерно мислене. Характерната особеност на теоретическия ум се състои в това: „да съзре същността на явленията, да иска *един-*

[136] В. С.—Б е р о н. Логика, с. 131—132.
[137] Пак там, с. 132.

ство в множеството и да вижда *общото* в частностите. Тия характерически черти на съзнанието составляват сумата на условията, без които не може да бъде никакво *систематическо* построение на каквото и да е наше знание“.[138]

Нужно е да се отбележи, че идеята за предмета, за цялото Стоянов—Берон схваща в априорен смисъл, че тя предшествува самия обект, че тя е дадена на съзнанието естествено.

Изграждането на една система от знания за обектите като системно цяло се опира не само на предварителното знание на цялото, частите и техните отношения, но включва и определени методи. Методът се схваща от Стоянов—Берон в традиционния дух като начин за мислене и познание. При това той се спира на гръцката етимология на думата. Методите, нужни за изграждане на системата, са главно два — аналитически (анализ) и синтетически (синтез).[139] Използуването на двата метода се диктува от обстоятелството, че обектът на познанието е много сложен. „Всеки предмет — подчертава Стоянов — сиреч е едно нещо, което се явява в многото съединено в едно. Едно в многото — е основание, общност, сила или коренната стихия на предметът; а многото в едно — това е отделности, явления, следствия.“[140] Това обуславя две основни направления в мисленето и познанието. Познанието върви или от общото и основното към явленията и частите, или пък се издига от елементите и частите към общото и цялото. Истинното мислене, целещо построяването на системно знание за предмета, необходимо използува паралелно двата метода.

Синтетическият метод за Стоянов—Берон е мисловен ход от общото към частното, от основанието към явлението, от цялото към частта. Анализът е вторият необходим метод при разглеждането на обекта и при изграждането на системата.[141]

Върху основата на разсъждението за значението на аналитическия и синтетическия метод Стоянов—Берон идва до правилното заключение, че между двата метода съществува „взаимна зависимост“. За построяването на едно системно цяло са нужни и двата метода. Прилагането и предпочитането само на единия неминуемо води до ограниченост. По такъв начин той преодолява широко разпространената едностранчива идея за предимствата само на аналитичния или са-

[138] В. С.—Б е р о н, Логика, с. 161.
[139] Пак там, с. 169.
[140] Пак там.
[141] Пак там, с. 173.

мо на синтетичния метод. Според него тяхната противоположност е само външна, тъй като те са две необходими страни на процеса на познанието.

Идеята на Стоянов—Берон за взаимната зависимост на анализа и синтеза е една от най-ценните в неговата логика. Това е една диалектическа догадка в учението му за системата. Още Хегел посочи, че методът на диалектиката „във всяко свое движение в едно и също време е аналитичен и синтетичен“.[142]

Философско-етическите възгледи на Екзарх Йосиф (Лазар Йовчев)

Л. Йовчев[143] се очертава като един от най-изтъкнатите лидери на консервативното просветителство в началото на 70-те години на XIX в., негов идеолог и теоретик на богословоидеалистическата философия. Той разпространява идеализма от страниците на сп. „Читалище“ в редица статии като „Страстта“, „Себелюбието“, „Човеколюбието“, „Свободата и длъжността“. Йовчев се откроява и като войнстващ антиматериалист. Той отхвърля материалистическата концепция на Икономов и обещава философско съчинение за безсмъртието на душата. Още в една от първите си статии, публикувана във в. „Македония“, Йовчев се изявява като поклонник на консервативната западна култура. Той изказва благодарности на султана за разрешаването на черковния въпрос и призовава към просвета.[144] Главния враг на българския народ Йовчев вижда не в робството, не във феодализма, а в невежеството, затова внушава идеята за борба против невежеството чрез просвета.[145] Главният фактор за обществено развитие според него е умственият напредък. „Умственото развитие води естествено след себе си материалното богатство и колкото един народ е по-развит умствено, толкова той намира по-лесно средствата за улучшението на материалното си състояние.“[146] Просветителският дух пронизва цялата обществена и политическа дейност на Йовчев. Но само по себе си, ако и да изглежда благородно в своя корен, просветителството има реакционен характер, защото се противопоставя на революционното движение и замъглява съзнанието на народа и интелигенцията, пред които стои историческата задача чрез всеобща революция да унищожат вековното робство.

Характерен момент в обществено-политическите и социологическите възгледи на Йовчев е статията му „Интернационал“, която има за обект на критика Парижката комуна и идеите на Първия интернационал. Написана няколко месеца след знаменитата статия на Ботев „Смешен плач“, тази статия е противодействие и теоретична основа на отношението на консерваторите просветители към комуната и идеите на социализма. Той оценява комунарите като вандали, които изгорили „най-великолепните паметници на най-красивия град в света“. Но идеите на комуната още плашели силните и правителствата. Като описва нерадостното положение на френския пролетариат, той проследява идеята за образуване на Интернационала като средство за защита на работническите интереси. Благодарение на първия и втория конгрес идеите на социализма завладели Европа. Но всички документи той тълкува в смисъл, че работниците по начало искали само мирно уреждане на своите интереси. Като анализира произволно документите на II конгрес на Интернационала, Йовчев се впуска в собствени разсъждения относно същността на труда, на капитала и т. н. Според него чрез труда човек се издига до собственото си обоготворяване, понеже божеството не било, „не ще бъде никога друго освен идеала на усъвършенствуването, към когото човечеството се стреми непрестанно чрез съвършеното развитие на способностите си“.[147] Той тълкува понятията труд и капитал в ненаучен смисъл, твърдейки, че „трудът и капиталът са прочее две думи, които значат едно и също нещо, но във времена и точки зрение различни“.[148]

142 Гегель, Соч., т. I, с. 342.

143 *Лазар Йовчев (1840—1912) е роден в гр. Калофер. Учи в гръцкото училище Коручешме до Цариград и във френското училище в Бебек до Цариград. Като стипендиант на турските власти следва филология и право в Париж (1868). През 70-те години работи като редактор на сп. „Читалище“, като сътрудник на екзархията и до смъртта си като български екзарх. Йовчев формира философските си възгледи под влиянието на Декарт, Франклин и френската идеалистическа мисъл. Косвено му влияе и Лайбниц. Той открито защищава мистико-идеалистическите възгледи за света и човека. Работи главно в областта на етиката.*

144 Л. Йовчев. По избора на представителите. — Македония, бр. 5. 1871.

145 Л. Йовчев. Слово за ползата от читалищата. — Читалище, кн. 17, 1871, с. 187.

146 Пак там, с. 516.

147 Л. Йовчев. Интернационал, г. II. — Читалище, 1870, кн. 4, с. 145.

148 Пак там, с. 146.

Идеите на комунизма според Йовчев са гибелни за човечеството. Интернационалът прегръщал „една теория, която е чиста ютопия, защото е противна на свободата и на природата на человека".[149] В заключение Йовчев решително отхвърля революционните методи на борба на пролетариата.

Политическото падение на Йовчев най-ярко се разкрива в предателското му писмо като Екзарх Български от м. юни 1877 г. В него той моли бога за победа на турския султан над освободителните руски войски.[150]

Изходната предпоставка във философската концепция на Йовчев се състои в признаването на бога като първооснова и творец на действителността, вселената и човека.

Възгледите на Йовчев са различни от тия на предшествениците му. Той разглежда бога в традиционния богословски смисъл като творец на всичко действително, като начало и край на всички вещи. Теологичното начало във философствуванията на Йовчев се засилва от обстоятелството, че той допуска мисълта за пребиваването на бога непрестанно в действителността. „Светът съществува — пише той — . . . съставлява едно цяло добре организирано и продължава да зависи от Създателя си."[151]

Най-пълно и ясно общофилософските схващания на Йовчев са изявени във философско-етическата му статия „Страстта". В нея той застъпва идеята за наличието на една предустановена хармония, която играе ролята на всеобщ закон за действителността и към която се стреми всичко в природата. На нея е подчинена и човешката личност. Всеобщият закон е установен от божеството.

Като привърженик на идеалистическата диалектика Йовчев признава всеобщата обвързаност на явленията върху основата на обективната закономерност. Всичко е в движение като крайно и единично. Постоянен в изменението и разнообразието е само законът, а оттук общото, закономерното се проявява в отделното, в единичното. Следователно във философската концепция на Йовчев се разкриват елементи на диалектическо мислене. Но тази диалектика е ограничена, защото Йовчев не вижда действителния източник на движението и взаимната обусловеност. Признаването, че всичко е борба, не е още доказателство за съзиране на противоречията като пружина на развитието. Закономерността не е

149 Пак там, с. 153.
150 Вж. Източно време, бр. 23, от 4. IV. 1877 г.
151 Л. Йовчев. Страстта. — Читалище, 1871, кн. 19, с. 586.

иманентно присъща на действителността, а произтича от бога. „Обективността" на бога не изменя същността на въпроса. „Този закон — изтъква Йовчев — съществува. Всяко същество, което Бог сее в пространството, носи в себе си закона си, така щото видът е във всяка индивидуалност".[152] Наред с диалектичността на разсъжденията на Йовчев си пробива път и една телеологическа окраска. „Всяко същество — пише той — изпълнява така закона си, на мястото си, без да се отдалечи от предначертаната му линия, и всичките същества заедно по една чудна хармония се стремят към единство на вселената; защото всяко от тях е организувано не само за да достигне едно редовно развитие и да не изчезне от повърхността на земята, освен като се е възпроизвело в друго същество от същата поредица, но и за да спомогне с всичките си индивидуалности на другите видове за постижението на един общ план, който назначава на всяко от тях особена роля и съдба."[153]

Важно място във философията на Йовчев заема и проблемата за свободната воля. Човешкото действие като следствие на свободната воля преминава според Йовчев през три фази: понятие за действието, размисъл върху него и свободно решение. Като обобщава схващането си за свободната воля, Йовчев заключава: „Една причина, която можеше от само себе си да произведе друго нещо нежели онуй, което произвежда, е една свободна причина. Всичко . . . е подчинено на неизменните закони, само аз не зависям освен от съвестта си, аз съм воля всесилна и свободна".[154]

И така, човек има свободна воля. Свободата се състои във вземането на свободно решение за дадено действие. Свободното решение има за двигател и дълга. Свободата като истинска проява на „Аз-ът" е в съвестта. Свободата не зависи от действителността и от законите, тя не е подчинена на фатума. Тя е във всесилния човек. Това е волунтаристически възглед за свободата на волята. Човек е абсолютно свободен и не се съобразява с изискванията и закономерностите на реалния свят. Неговите действия се диктуват само от волята и от съвестта му. Но тъй като в свободното решение няма предопределение, то единствени корективи на решението остават два фактора, които са строго лични, индивидуални

152 Л. Йовчев. Страстта. — Читалище, 1871, кн. 19, с. 587.
153 Пак там, с. 587.
154 Л. Йовчев. Свободата и длъжността. — Читалище, 1871, кн. 18 с. 552—553.

и в края на краищата чисто субективни. Това са човешките страсти „и интереси“ и личната идея за правда и „дълг“.

Следователно общофилософската си концепция за предустановената хармония във вселената и човека Йовчев съчетава с волунтаризма. По същество волунтаризмът на Йовчев е обективноидеалистически, защото наред с неограничената свободна воля предполага и бог като творец на действителността и източник на обективните закони.

В тясна връзка с учението за свободата на волята е схващането на Йовчев за дълга. Той е основна категория в етическите му концепции. Тя ляга като основа в разбирането му за главните човешки чувства, морални съображения и етични норми в поведението на човека. Тази категория той издига в ранг на всеобща норма в човешкия живот, във всеобщ морален закон.

Йовчев не отрича, че основен двигател на човешките дела е интересът. Даже смята, че общественият живот без частния интерес би се нарушил и би загубил своята естественост. Но за него интересът не е единствен двигател в поведението на човека. Той следва да се допълни с един по-възвишен двигател, „който трябва да съдружава всякога интереса, да господствува над него, да го ограничава, да го управлява, да бъде върховният и неограничен господар на нашите действия, и този двигател е длъжността“[155]. И така, категорията дълг в етиката на Йовчев има ролята на главен коректив на необуздания интерес. Според автора интересът и дългът имат различен произход. Корените на интереса се крият в страстта, а корените на дълга в разума. Следователно едното е сетивно явление, а другото е от сферата на съзнателните актове.

Дългът, определя Йовчев, „не е друго нещо освен жертвата от себе си за бога и за другите човеци“[156]. Последователното провеждане на този етичен принцип се сблъсква с множество пречки и трудности, но силната воля го следва неотклонно. Съгласно схващанията на Йовчев „дльжността или идеята за правдата“ е едно нравствено начало. Следователно той трактува дълга като идея, която има всеобщ характер. Това има своето основание във възгледа, че „идеята по природата си е нещо всеобщо и постоянно, чувството, напротив,

[155] Пак там, с. 554.
[156] Пак там, с. 555.

е непостоянно ... и не може никак да служи както идеята за правило“[157].

Йовчев схваща идеята за доброто и дълга като вродена идея, като нещо постоянно и неизменно, имащо характер на всеобщо правило, т. е. тук се чувствува влиянието на разбиранията на Декарт.

Идеята за дълга детерминира у човека три основни чувства, а именно: боязън от последствията на грешната стъпка, омраза към злото и любов към доброто. Именно идеята за дълга с породените от нея три чувства е главният коректив при вземане на свободното решение.

Йовчев извежда теоретично страстта от идеята за дълга. „Истината е — пише той, — че ... страстта действува върху волята непосредствено, а идеята действува посредствено. Всяка идея прочее действува върху волята чрез страстта.“[158] Идеята за дълга не само поражда страстта, но и я управлява. Идеята възбужда страстта, а последната се изявява чрез въздействие върху волята. Защо това е така? Йовчев не привежда никакви аргументи, а поднася твърденията си като готови изводи. Той твърди, че същността на страстите не се изчерпва с определението им като душевно явление и като произволен акт. Страстите „имат законите си, които ги правят да се раждат и да се развиват в душата ми, но ... аз съм готов с всичките сили на волята си да управлявам тези страсти, както искам, или да се боря против тях“[159].

Статията на Л. Йовчев „Себелюбието“ (публикувана в две части) има за обект отношението на човека към самия себе си. Според автора себелюбието било нещо естествено. Тази любов човекът носел в себе си още от рождението си. Той съзира и в най-героичните и себеотрицателни дела проява на себелюбие. Най-чистото себелюбие не изключвало интереса, а оттук съвършено безкористна добродетел е невъзможна. Той разделя себелюбието на три форми: любов към щастливия живот, към самозащита и към усъвършенствуване[160].

Проявите на себелюбието Йовчев разглежда като вродени и като естествени. Тук се проявява идеалистическата трактовка на човешките чувства и на нормите на поведението на човека. За него обществената среда не поражда и не определя такива човешки прояви като егоизъм, властолюбие и т. н.

[157] Л. Йовчев, Страстта. — Читалище, 1871, кн. 19, с. 579.
[158] Пак там.
[159] Пак там, с. 580.
[160] Л. Йовчев. Себелюбието. — Читалище, 1871, кн. 20, с. 615.

а те са атрибути на всяка човешка същност. Той подчертава, че даже ако обществото отсъствува, то тези чувства щяха да се проявяват. За него ролята на социалните отношения се свежда само до засилване или отслабване на човешките чувства. Възпитанието е способно само да урегулира, а не да създава и стимулира подобни качества у човека. С пълно основание в саркастична форма Ботев отхвърля тези ненаучни писания на „монсиньора Овчева“ (Ботев пише Овчев, вместо Йовчев). „Тъй и виждаш любезните редактори – пише той — на „Читалището“ . . ., тъй и четеш философската статия за „Себелюбието и самолюбието“, според която статия и баджи да чисти човек, чисти ги от самолюбие, а не за хляб. Да не е навлякъл авторът на тази статия и рясата от самолюбие. Пусти идеалисти!“[161].

Л. Йовчев пръв от представителите на обективноидеалистическата философия у нас излага в по-системен вид проблеми и категории на етиката.

Социологическите възгледи на Марко Балабанов

В историята на философско-социологическата мисъл на българското Възраждане Марко Балабанов[162] заема определено място с постановката и решението на редица социологически проблеми и преди всичко с тълкуването на въпроса за

[161] Х. Ботев. Съч., т. III. Под редакцията на М. Димитров. С., 1951. с. 330.

[162] *Марко Балабанов (1842—1919) е роден в гр. Клисура. Завършва богословското училище на о. Халки до Цариград. От 1863 г. е студент в Юридическия факултет на Сорбоната, а по-късно продължава образованието си в Хайделбергския университет. Още като студент се очертава като противник на революционното движение и поклонник на френското и немското просветителство.*

Марко Балабанов формира своите философско-социологически възгледи под влияние по-специално на социологическите идеи на Тюрго и Кондорсе, а също така на немското просветителство в лицето на Хердер, Лесинг и Гьоте. През 1870 г. той възглавява сп. „Читалище“, орган на просветителите от Цариград. Марко Балабанов тясно се обвързва с групата на цариградските чорбаджии и крупни търговци и заема консервативна позиция в споровете около характера и бъдещето на българската църква. Той води ожесточена политическа борба против групата на П. Р. Славейков. Редактира в. „Век“ — орган на консервативното просветителство и еволюционизма. В теоретично отношение той публикува поредица от социологически статии, трактуващи проблемите на социалния прогрес, в сп. „Читалище“ през началото на 70-те години на XIX век.

социалния прогрес. Балабанов е и крупен обществено-политически деец, лидер на просветителството, автор на много социално-политически статии, педагог и издател на в. „Век“, „Двадесети век“ и т. н.

В областта на социологията Балабанов тръгва от предпоставката: „неоспоримо е, че в този свят има едно всеобщо движение и че в това движение участвува и човеческия род, на когото условията в общия и частния живот се умножават от ден на ден повече“[163]. Това движение, което е същността на прогреса, е не само присъщо на действителността, но е „закон природен“. За всеобщия характер на закона свидетелствуват измененията на човешката история, усъвършенствуването на науката, съобщенията и самия живот на хората, а така също и „развитието на вечните начала, които ни разкрива разумът и правдата“.

Същността на прогреса се състои в „непрекъснат, ако и медлен вървеж към едно идеално съвършенство“[164]. Условия за всякакъв напредък според Балабанов са трудолюбието и просветата.

Втората предпоставка, върху която Балабанов гради своята теза, е обстоятелството, че „идеята за напредъка“ на човечеството е сравнително нова социална концепция.

Съгласно схващанията на Балабанов както древните мислители, така и християнското учение не поддържат идеята за напредъка, а предполагат, че блаженото царство е било в миналото, че предстои упадък или че щастието е на небето. Френската философия и социология от XVIII в. подлага на критика всичко древно и средновековно, но и тя не прониква в идеята за напредъка. Даже великият Русо не прославя бъдещето, а „миналия златен век“. За изживяване на вековните заблуди и на историческите илюзии, за възтържествуване на истината по въпроса за напредъка съществена роля са изиграли тези философи, които не се прекланят пред миналото, а прилагат усилия за развитието на настоящето и бъдещето.[165]

На философията принадлежи заслугата за подготовката на човешкото съзнание за възприемане на идеята за прогреса. Положителни зърна могат да се намерят още във философията на Платон и особено на Аристотел, който е твърдял, че „человеците не трябва да търсят онова, което е старо, но оно-

[163] М. Балабанов. Напредокът. — Читалище, 1871, кн. I, с. 10.

[164] Пак там, с. 13.

[165] М. Балабанов. Напредокът. — Читалище, 1870, кн. I, с. 13.

ва, което е полезно". От новото време най-голямо значение за възприемане на идеята за напредъка са имали Декарт и Бейкън, които „търсиха и намериха нов път за человечески дух". Известна роля в това отношение са изиграли и идеите на Паскал. „Онзи обаче, който разви най-добре тази теория, който показа ясно и безпрекословено, че... има една сила невидима, която води человечеството в напредъка, той е Тюрго, учений и изкустний политик." Тюрго развива идеята, че човек като мислещо същество е роден свободен и непрекъснато се усъвършенствува и образова. Всяко поколение внася нещо ново в общата съкровищница на естествените, умствените и нравствените ценности. Всяко ново поколение е по-образовано и по-богато от предшествениците си. Основните тези на Тюрго са доразвити от Кондорсе.

Балабанов заключава, че прогресът на човечеството „е закон исторически, който се изпълнява точно, ако и понякога и твърде медлено; поради важни исторически и природни приключения. Златният век не е зад него". „Човечеството се стреми непрестанно към един непознат свят на съвършенство и като си е вложило ръцете върху оралото на цивилизацията, то се старае и потиква да върви, съзнателно или несъзнателно понякогаш, в предначертаната от вечния промисъл бразда на напредъка и ще върви непременно при сичките разорителни боеве, при сичките очевидни и осезателни несправедливости, при сичките неописуеми бедности, под тяжестта на които тегли и охка по-голямата му част, при сичките местни угнетения."[166]

И така основните моменти в концепцията на Балабанов са: а) разглеждането на прогреса като обективен закон на историческото развитие; б) златният век на човечеството е в неговото бъдеще, а не в миналото му; в) въпреки всички перипетии на историческото развитие напредъкът е непреодолим; г) напредъкът е предначертан от провидението.

Според Балабанов в социологията са се оформили три основни школи по въпроса за напредъка, а именно: философска, богословска и историческа. Неговата класификация обаче не е изградена въз основа на вътрешното съдържание на школите, а върху външните им признаци. Следователно тя е ограничена. За Балабанов главното във философската школа е признаването на разума и предначертанията на философията като основа за напредъка. Той счита, че в нейната

[166] Пак там, с. 22.

основа има частица от истината, доколкото „здравата философия с изобретението и разкриването на толкоз истини" е допринесла за развитието на човешкия род.

Богословската школа би имала по-голям успех, според Балабанов, ако би се ограничила с признаването на божествения промисъл като крайна причина и с вярата в бога като основно върховно начало. Основният недостатък на богословската школа се състоял в неправилното тълкуване на божествения промисъл. „Тя — пише Балабанов — се стреми, за да спре, ако е възможно, человеческото общество пред една неизменяема според нея идея".[167]

Историческата школа се различавала по своята основна насока от другите две. Според нея обществото е един свързан организъм и поради това истинската обществена наука трябва да се основава върху дългогодишния исторически опит. Всички несъвършени учреждения трябва да се преобразуват съгласно обстоятелствата.

Но къде е истината за обществения напредък, щом и трите школи имат съществени ограничености и непълноти? Именно в отговора на този въпрос проличава с най-голяма пълнота еклектичната същност на социологическата концепция на Балабанов. За него истината лежи в обединението на основните доводи на трите школи. „Нито религията сама самичка, нито философията с абсолютните си теории, нито пък историята с веществените си многочислени дела могат уединено да действуват с действителна полза за обществото и... на един народ. Человеческият напредък се извършва постепенно, като се осветлява във вървежа си от поученията и на трите тия вечни наставници на человеческия род."[168]

И така общественият напредък е обективен закон, който има за крайна причина божествения промисъл. Истината за неговото разбиране се крие в обединението на усилията на философията, историята и богословието. Напредъкът като сложно социално явление според Балабанов се обуславя от цял комплекс фактори, сред които първенствуващо значение имат разумът, нравствеността и стопанското усъвършенствуване.

Най-важната и определящата сила на социалния прогрес е умът, разумът на човека. Като отхвърля доводите на „свръхчувствената философия" и обещава да стои върху изис-

[167] М. Балабанов. Трите школи и напредокът. — Читалище, 1870, кн. 6, с. 166.
[168] Пак там, с. 169.

кванията на историческата действителност, Балабанов защищава идеята, че „разумът движи света". Умът е действително вечният „извор на все, що се отнася пряко или косвено" до съдбата на човешкия род. „Там, дето разумът е развит, там има и движение, а дето движение, там и деятелност, там въпроси всякакви, там непрестанно стремление към улучшение, толкоз на частното стремление за человека, колкото и на обществените постановления. Напротив, там, дето разумът спи дълбок сън, там человеческите общества стояли са и стоят като блата, без никаква полза нито за себе си, нито за человечеството. Ето защо умственото развитие всякога е било знак на напредока и ето защо ревностните работници за това развитие правят и на человечеството всеобще и на народите частно невъзнаградена заслуга с все, че нито всякого, нито вси сполучават напълно в изследванията си."[169] Балабанов илюстрира горната теза с кратък преглед на историята на цивилизацията и с много примери от умственото развитие на човечеството.

Вторият основен фактор, който обуславя социалния прогрес, е „вечният закон на нравствеността". Ако наред с умственото развитие, говори Балабанов, хората не усъвършенствуват взаимните си длъжности и пренебрегват или отслабват „светлината на съвестта, напредокът е несъвършен и трайността му е съмнителна"[170]. При това Балабанов издига в неизменна същност, във вечно правило определени етични истини. Като разкъсва метафизически доброто от злото, той твърди, че винаги „доброто си е добро и злото си е зло" ... За него моралните норми не се създават от обществото, а са „вложени в сърцето на человека". Но това не изключва, когато човечеството се ръководи от вечните морални истини, да обогатява съвестта си и да усъвършенствува нравствените си действия. Отмяната на робството е свидетелство за морално усъвършенствуване и борбата за отмяната на робството в Америка е прогресивна.

Третият фактор, който съдействува за обществения напредък, е подобряването на условията на ежедневния живот. „Улучшенията следователно в земледелието, в търговията, в средствата за съобщенията — пише Балабанов — са тоже напредок."[171] Напредъкът е станал възможен само чрез „труда,

[169] М. Балабанов. В що се състои напредокът. — Читалище, 1870 кн. 1, с. 34.
[170] Пак там, с. 40.
[171] Пак там, с. 45.

търговията и богатството", които са три сили, оживотворяващи човешкото общество.

И така умственият напредък, нравствените добродетели и усъвършенствуването на стопанския живот са факторите, които детерминират социалния прогрес, а техните резултати в съвкупност образуват обществения напредък.

Допълнителни съображения към концепцията си за обществения напредък Балабанов излага в статията си „Климатът и человеческият напредок", която представлява интерес с оглед на по-пълното изясняване на тезата му.

В духа на френското просветителство Балабанов твърди, че всички хора по земята независимо от географското положение и климат имат едно и също естество „и еднакви по начало душевни способности". Като се опира на това положение, той прави преглед на главните идеи на привържениците на географското направление в социологията. По-специално той се опира на произведенията на Монтескьо, Боден и Макиавели и отбелязва, че още в древността Платон, Аристотел и Хипократ са придавали определено значение на климата като фактор на обществено развитие. Балабанов сочи, че въпреки цялото си уважение към посочените автори и специално към Монтескьо не споделя усилията им да обяснят обществения напредък единствено с ролята на климата. „Това мнение, отчаятелно за по-низшата част на человечеството и несогласно с историческите и географическите свидетелства, не може да бъде прието безусловно."[172]

Теорията на Монтескьо, според Балабанов, е погрешна, защото ако се приеме климатът като главен фактор, то цивилизацията би стояла на едно и също ниво. Историческите факти от развитието на културата в Европа пък свидетелствуват, че днешното образование, предишната необразованост и умствена изостаналост на европейските народи е зависела не само от климата, а и от други фактори. Същото можем да видим и в Азия, Америка и Африка. В живота на народите в различните континенти са ставали значителни изменения в социалното, политическото и духовното устройство на хората за няколко хилядолетия, макар че „в тия места природата не е претърпявала никое значително изменение"[173]. Всичко това недвусмислено доказва, че влиянието на климата не е толкова голяма пречка за развитието на обществото.

[172] М. Балабанов. Климатът и человеческият напредок. — Читалище, 1870, кн. 5, с. 131.
[173] Пак там, с. 137.

11. Пор. № 163

Напротив, човешкото трудолюбие покорява и преодолява природните пречки. „Откогато — пише Балабанов — человекът е свалил огъня от небето на земята, откогато ръката му ся обучи да изработва и кове железо, откогато подчини на себе си животните, даже и подобните си, за да му служат в извършването на намеренията му, той *спомогна многообразно за преиначаване на климата.*“[174]

Това съображение разкрива нов момент в социологическите схващания на Балабанов. До голяма степен то е в разрез с идеалистическата насоченост на разбиранията му и с богословските отклонения. Тези моменти показват един по-реалистичен подход към разбирането на социалния прогрес. Може с основание да твърдим, че неговата критика на схващането за климата като определящо начало в общественото развитие е правилна и основателна.

Анализът на различните страни на проблемата за обществения напредък Балабанов завършва с въпроса за българския напредък.[175] Проявите на напредък се забелязват и у нашия народ. Свидетелство за това е образуването с помощта на султана на българската Екзархия. Нашият народ бил много изостанал и нямал вековни традиции от миналото, но за неговото събуждане, както и върху напредъка на света, изобщо, пряко или косвено влияние са допринесли Великата френска революция, американските преобразования, немската философия и филология, измененията и развитието на съседните ни държави. Тези фактори, упражнявайки влияние върху нашата страна, са били условие за обществения ни напредък. Най-важният фактор на прогреса — умственото развитие — се проявило у нас от началото на XIX век. Особени заслуги за това имат българските възрожденци. За да се ускори нашият напредък, народът трябва да се развие умствено, нравствено и материално. „Науката, философията, поезията, търговията, предприемчивостта, трудолюбието, постоянството. Това е истинското семе на напредъка за всеки народ и без него нищо трайно, нищо постоянно.“[176]

Условието за напредъка на българския народ и за разрешаване на всички стоящи пред него задачи просветителят вижда единствено и само в просветата. Просветата съживява, образова и възвишава човешките общества и е първата и здрава основа на напредъка им.

[174] Пак там.

[175] М. Балабанов. Български напредок. — Читалище, 1871, кн. 11.

[176] М. Балабанов. Български напредок, ч. II. — Читалище, 1871, кн. 12, с. 354.

Балабанов поставя проблемата и за социалното равенство в теоретичната си статия „Размишления върху равенството в обществото“. Според Балабанов идеята за равенството била „фантазия — един сън, едно, така речи, умствено боледуване“. Оттук той обявява за безнравствена и ненужна парламентарната система, като смята гласоподаването за „една безнравствена комедия, която има толкова жалостни и съкрушителни за Франция последствия“.

Главен обект на критиката му е социалистическото учение, което съобразно с неговото разбиране се свежда до три области: разпределение на имуществата; равенство в заплатите на работниците и общност на собствеността в притежание и употребление. Но според българския социолог всичко това са фантазии, защото без насилие то не можело да се осъществи, а ако се осъществяло, щяло да рухне. Обществото щяло да се раздели на роби и господари, ленивите ще господствуват, а робите ще се трудят. Изравняването на заплатите щяло да ликвидира наследството и т. н. Идеята за ликвидирането на частната собственост и нейното превръщане в обществена било мечта „Това мечтание — пише Балабанов — е още по-просто и по-злополучно от гореизложеното, защото представлява същите безуместности. . . с прибавление на бедността и безстидността.“[177] Изобщо, ликвидирането на частната собственост щяло да унищожи благородния човек, ще доведе до насилствен труд, ще унищожи домочадието, домашното огнище, брака и т. н. Балабанов се проявява като ярък защитник на буржоазното мислене и на частната собственост. Той критикува идеята за равенството по образеца на най-плоските западноевропейски буржоазни икономисти и социолози, защитници на капиталистическата частна собственост.

Балабанов обаче не се ограничава с критика на идеята за обществената собственост, а предлага свое разбиране на равенството, което е проникнато от богословско-религиозен дух и крайно близко до схващанията на Лазар Йовчев за дълга като основна етична категория. Според него равенството било възможно само пред дълга. „Законът за длъжността е закон вечний. Вси люде са равни пред него и понеже този за-

[177] М. Балабанов. Размишления . . . — Читалище, 1871, кн. 14, с. 424.

кон е такъв, затова и равенството съществува пред него. Този закон е вечен, защото той произхожда от вечного Бога.“[178]

Именно пред този вечен закон, морализаторствува Балабанов, всички хора са равни, са братя и се различават от животните. Всички са равно длъжни да бъдат праведни, добри, великодушни, милостиви и човеколюбиви. „Ето де е равенството, то е в нас, в съвестта ни, в деянията ни, в достолепието ни, в изпълнението на длъжността във всяко отношение.“[179]

Социологическата концепция на Балабанов е теоретичната основа на просветителството у нас през 70-те години на XIX в.

§ 4

Философските основи на демократичното просветителство

Историята на българската философска мисъл разграничава в просветителството и еволюционизма през 60-те и 70-те години на XIX в. две основни направления: консервативно и демократично. Консервативното направление и еволюционизмът в областта на философията и социологията намират изразители в лицето преди всичко на Лазар Йовчев и Марко Балабанов. Демократичното просветителство има своите теоретици в лицето преди всичко на П. Р. Славейков, Т. Икономов, С. Миларов и др. Философските възгледи на просветителите демократи са в руслото на материализма. Най-изявен представител в това отношение е Тодор Икономов.

Философските възгледи на Тодор Икономов

Материализмът на Т. Икономов[180] до голяма степен може да се определи като естественонаучен. Той е изложен във връзка с естественонаучни проблеми: за строежа на мате-

[178] Пак там, с. 425.

[179] Пак там.

[180] *Тодор Икономов (1838—1892) е роден в Жеравна. До 1860 г. последователно учи в редица известни български училища: в Разград, Русе, Сливен и София. През 1859 г. взема активно участие в униатското движение, възглавявано от Драган Цанков, и публикува статии в неговия вестник „България“. Под влияние на Славейков скъсва с униатското дви-*

рията; произхода на живота; съотношението на физично и психично; съзнание и нервна система; живот и смърт и т. н. Възгледите на Икономов общо взето носят характерните черти и особености на механическия материализъм.

Тодор Икономов развива основните си философски идеи в статиите „Приятелска кореспонденция“, „Мъртвото и живото на земята“, „Поезията на природата и нашите нужди“, „За храната“, „За храненето“, „Папството“, „Измерение на времето“ и др. Той подчертава обективното съществуване на природата. Мисленето е свойство, продукт на материята. Материалната основа на мисленето е нервната система, главният мозък. В противоположност на идеализма и богословието Икономов твърди, че е природна (естествена) „основата на духовната действителност; тя е материална и следствие на нервната система; че тая деятелност зависи от нервната система, ний можем да се уверим, когато разгледаме духовната дейност на различните класове животни и техните нервни системи“[181]. Като проследява развитието на нервната система у низшите, червеите, гръбначните, птиците, млекопитаещите, от нервните възли до появата на главния мозък и на тази основа изтъква усъвършенствуването на психичната дейност, Икономов заключава: „и духовните способности стават по-многочислени и по-съвършени. Колкото се издигаме към человека, толкова повече расте мозъкът, толкова по-голяма става предната му част и толкова по-дълбоки стават бръчките му. У человека предний мозък е най-голям и бръчките му най-дълбоки.“[182] Следователно Икономов разрешава материалистически въпроса за съотношението на физичното и психичното, за отношението между мислене и материя. За него духовната дейност, мисленето изцяло се обуславя от нервната система.

Като признава обективното съществуване на природата, Т.

жение и следва Киевската духовна академия (1861—1864). Икономов взема дейно участие в църковната борба, в развитието на училищното дело и се откроява като голям публицист, просветител и демократ, философ материалист и пропагандатор на естественонаучни знания.

Неговият мироглед се формира под влиянието на френското просвещение и френската материалистическа философия, на немския вулгарен материализъм и руската материалистическа философско-естетическа мисъл. Икономов преди Освобождението работи главно в областта на пропагандата на естественонаучни знания от позициите на материализма, разработва проблеми на религията, естетиката и др.

[181] Т. Икономов. Мъртвото и живото на земята. — Читалище, 1871, кн. 2, с. 699.

[182] Пак там, с. 700.

Икономов развива мисълта за постоянното движение и развитие на материалния свят. Изменението и движенията на природата се обуславят от самия характер и особености на материалните атоми и химически елементи, които по естествен път без намесата на външни сили се съединяват и разпадат. „Щом се раздели едно тяло на своите елементи, елементите този час се съединяват на нови тела и така непрекъснато се появяват нови тела с нови свойства. По този начин земята се изменява непрестанно и отгоре на лицето и отдолу на кората.“[183]

Икономов признава обективния характер на времето като съществуващо независимо от субекта. Човешките знания за времето са резултат от дългото изучаване на свойствата и особеностите на обективно съществуващото време. Човешките познания и представи, както и мерките за обозначения на времето не са продукт на творческата човешка фантазия, а се обуславят от самата природа. „Денят се дава от изгряването и залязването на слънцето, а месецът от изменението на лунния образ. И годината се дава от самото естество и лесно се познава по четиритях годишни времена, но годината изисква по-тънки забелязвания и по-точни изчисления.“[184] Човечеството е в състояние да опознава времето. През различните епохи на своето развитие и в съгласие с достигнатите знания то е имало различни представи за него и е създавало мерки за определянето му.

Важна проблема, на която Т. Икономов дава материалистическа интерпретация, е проблемата за произхода на живота. Той подчертава естествения произход на живото вещество. Самата материя в процеса на развитието си все повече се усложнява, докато на определен етап от развитието си мъртвата природа поражда живия организъм. Този процес е продължавал хилядолетия. Икономов счита, че заедно с усложняването на органичните тела и тяхната структура се извършва и един обратен процес: намаляване на стабилността и трайността на органичното тяло. Животът на организмите не е вечен. Живият организъм умира. Растенията и животните след смъртта се разлагат на съответните си елементи, „но техните елементи не се губят... Елементите на растенията и животните наторяват земята и чрез това произвеждат нови тела, които от своя страна ще хранят и под-

183 Читалище, 1871, с. 692.
184 Читалище, I, кн. 7, с. 196.

новяват други растения и животни“[185]. Следователно, за Икономов няма китайска стена между живото и мъртвото. Той признава материалното единство на света.

Според Икономов всички живи организми имат определено материално естество, което зависи от техния строеж. Живата материя се състои от клетки. „Веществото на организмите става от елементите и си има особена форма... тая форма у всичките органи е еднаква... дребни мехурчета с тъмно зрънце в тях...“[186] В статията си „За храната“, която е написана в 1872 г., той преодолява неточността на терминологията и говори, че организмите се състоят от „милиони клетки“. В противоположност на богословието, което твърди, че човекът няма нищо общо с представителите на органичното царство, Икономов посочва, че човек е третата брънка във веригата на еволюцията. Данните на естествената наука говорят, пише той, че „растенията били преди животните, а животните преди човека“[187].

Основното свойство на живота е постоянното обновление и разрушение, т. е. обмяната на веществата. „Додето обмяната съществува — твърди той, — тялото живее. Следователно обмяната на веществото и животът са едно и също нещо.“[188]

Във връзка с въпроса за живота и смъртта Икономов излага и своя възглед за съдбата на човешката душа след смъртта на тялото. „Душата не е нещо отделно от организма. Тя е следствие на неговото устройство. Душата не дохожда в тялото отвън.“[189] За да излезе с такива възгледи в цариградския печат, се е изисквала голяма смелост. Дейността на Икономов е протичала в обстановка на безразделното господство на богословските концепции и мистико-идеалистическата философия. Материалистите и техните възгледи са се обявявали тогава за лъженаучни, безбожни и еретични.

Тодор Икономов стои на становището, че живата материя, както и цялата природа, се намира в процес на постоянно движение и развитие. Развитието на живота е вървяло от низшето към висшето. В процеса на развитието се наблюда-

185 Т. Икономов. Мъртвото и живото на земята. — Читалище, 1871, кн. 22, с. 692.
186 Пак там, с. 694.
187 Пак там.
188 Пак там.
189 Пак там, с. 695.

ва постепенно усъвършенствуване на живите организми. Еволюцията е закон на живата природа. „Организмите — пише Икономов — представляват различни степени от съвършенство. От тая страна те съставляват една верига, на която долната петелка състои от най-простото растение, а горната от человека.“[190] Той решително отхвърля легендата за божествения произход на човека. „Различните животни се издигат нагоре постепенно. Между червея и човека има голяма разлика, но тая разлика се изпълва с хиляди други животни, които се отдалечават от червея и се приближават към човека. Человекоподобните маймуни са непосредствено стъпало пред человека ... Сичко е подчинено на закона на съвършенство.“[191]

И така, според Икономов живата природа се подчинява на обективния закон на еволюцията. По същество Икономов е един от първите (наред с Каравелов и Ботев) дарвинисти в България. Той е горещ поклонник и пропагандатор на Дарвиновата теория. Този факт на защита на еволюционната теория от критиката на мистиците и идеалистите представлява една забележителна страница в развитието на българската естественонаучна и материалистическа мисъл. Но Икономов разглежда човека само като биологично същество, като висш продукт на природното развитие. Той пренебрегва и не разбира ролята на общественото развитие и не сочи, че човек е и преди всичко социално същество. По своя характер възгледите на Икономов силно напомнят Фойербаховия антропологически принцип във философията. Обаче ние нямаме основание да твърдим, че Икономов е бил непосредствено запознат с философската система на Фойербах.

В естественонаучните съчинения на Икономов важно място заема проблемата за нервната система и нейната роля в еволюцията на живота. Низшите животни имат само свойството дразнимост, но не и усещане, защото нямат нервна система. С появата на нервните клетки живият организъм проявява свойството усещане. Колкото по-развита е нервната система, толкова „усещанията стават многочислени и разнообразни и малко по малко се обръщат на мисъл и воля“[192].

Материалистическите възгледи на Икономов се проявяват и при разрешаването на въпроса за съня и неговото съдържание. Този въпрос е бил обект на много спекулации от страна на идеалистическата психология и църквата. Икономов намира естествените причини за това явление в самия характер на нервната система. „Материалът на сънуванията сякога се дава от предишните впечатления. Сичките впечатления оставят в мозъка ни дири, отпечатъци, които се повтарят в нашето сънуване и се съчетават в различни образи и действия. Никога не може да сънуваме такива неща, които не са начертани отпреди в ума ни. Слепородените никога не сънуват образи, сиреч таквизи неща, които подлежат на зрението. Глухонемите никога не сънуват гласове и други такива неща, които подлежат на слуха.“[193] Фантазиите в съня се обясняват според Икономов с това, че не се намесва волята ни, че отпечатъците и образите се съединяват неправилно. „Ето обяснението на сънуването. Нека слушаме сега онези хора, които ни казват, че сънищата показват бъдещето.“[194]

Направеният по-горе анализ показва, че Икономов дава материалистическо обяснение и тълкуване на редица важни естественонаучни проблеми.

Гносеологическите схващания на Тодор Икономов са също така материалистически. В теорията на познанието Икономов застава на позициите на сенсуализма.

Изходен момент в неговите гносеологически схващания е признаването на обективния свят като съществуващ независимо от човека. Икономов винаги подчертава възможността светът да бъде опознат от човека. Той е дълбоко убеден в прогреса и силата на „познанието и науката“. Обект на познанието, според него, е светът, материалните предмети и обществените явления. Знанията за външния свят се получават под въздействието на нещата и явленията върху сетивните органи на познавания субект. „Подбужданията — пише той — ... идат отвън и отвътре. Тези подбуждания се наричат дразнения.“[195] Причината за дразненията са материалните неща, които имат разнообразни свойства и качества. „Външните подбуждания дохождат от светлината, от звука, от натискане, бодяние или рязание, от държание, от топлина, от студ, от различните вкусове на веществата им и др.“[196] Икономов подчертава, че различните усещания на човека за

[190] Пак там, с. 695.
[191] Пак там, с. 695—696.
[192] Пак там, с. 697.

[193] Читалище, 1871, кн. 23, с. 718.
[194] Пак там.
[195] Читалище, 1871, кн. 22, с. 689.
[196] Пак там, с. 698.

хладно, студено, горещо, за цвят, вкус и мирис не са резултат от пренасянето им от усещащия субект върху усещания обект, а са присъщи на самите материални неща и явления. При въздействието на нещата върху сетивното се получава дразнение. Дразнението се пренася от специален нерв в мозъка, където се осъзнава. „Нервът, пренасящ раздразненията... отвън навътре... се нарича чувствителен, защото донася раздразнението до главното чувствилище мозъка."[197] Икономов ясно разбира, че осъзнаването на усещането става не в самото сетиво, а в мозъка, който е център на мисловните процеси. Пренасянато от нерва дразнение се предава на мозъка, който „преработва тези усещания на мисли..."[198]

Тодор Икономов се е придържал в теорията на познанието към подчертаната материалистическа позиция, че нашите усещания са образи на обективния свят. Задачата на познанието е да разкрие и общото, характерното за нещата и явленията. „Хората искат да отхвърлят всичко онова, което е временно и несъществено, за да се яви... чистотата на онова, което е постоянно и съществено."[199] Известно е, че постоянното и същественото в нещата и явленията е законът. Следователно Икономов напълно вярно очертава задачите на познавателния процес.

Задачата на познанието е да разкрие и овладее „природата на нещата" — пише Икономов в „Приятелска кореспонденция". Процесът на познанието той разглежда като възходяща линия, вървяща от възприемането на видимото и непосредственото към разкриване на дълбоката основа и същността на нещата, законите, необходимостта и причините за пораждането на дадено явление. В историческото си развитие човечеството, казва Икономов, все по-дълбоко опознава предметите и явленията. Резултатите от познанието се обличат в исторически преходни форми в зависимост от нуждите на епохата. „Сяко време си има свой език и своите понятия, то облича сяка нова мисъл и представленията на епохата."[200]

Икономов счита, че съществува обективен „психологически закон" на умственото развитие, т. е. на познавателния процес. Според този закон познанието на света започва от

[197] Пак там.
[198] Пак там, с. 699.
[199] Читалище, 1872, кн. 17, с. 811.
[200] Т. Икономов. Приятелска кореспонденция. — Турция, бр. 11, от 18. II. 1865 г.

„простите, частните неща и после вече да се издига по-горе към общите и спорните."[201] Пред очите на детето има отделни предмети, от това и представите му биват отделни (конкретни); когато частните представи станат много и тяхното сходство става ясно за детето, тогава то обръща частните представи в общи, или в понятия. Оттук Икономов формулира и извода, че процесът на познанието трябва да започва преди всичко с овладяването на заобикалящите ни „обикновени явления на природата".

Един от най-съществените моменти в гносеологическите възгледи на Икономов е въпросът за истината. В най-обща форма Икономов смята, че „само тези знания са истини, дето са основани на природните неизменни закони"[202]. Икономов задълбочава своята формулировка: „Знание може да се нарече само това, което е извадено от истата природа на вещите, а не е сьчетано и наложено отвън на тези вещи. Сичко, което дава истинско понятие за природата и нейните явления, е знание. Напротив, сичко, щото е утвърдено на лично мнение и не се съгласува с тези явления, е лъжа и заблуждение. Знанието е утвърдено на опит, доказателство, мнението е просто сякане и излязло е от струва ми се. Знанието за всички е еднакво; мненията се разнят у секи народ, у секи человек."[203]

Разбирането на Икономов за характера на истината като отражение на природата и характера на неистината като лъжливо знание съдържа още една особеност. Когато Икономов определя съдържанието на неистината, той приема, че „лъжовно е това, що е вредно". Утилитарният му подход към разбирането на неистината не е научнообоснован. Този възглед е бил присъщ на просветителството изобщо, него са споделяли и редица революционери демократи.

Съществен момент в схващането на Икономов за критерия на истинността е възгледът, че истината е опитно доказаното съвпадение на знанието с природата на нещата. Във всички свои теоретични статии Икономов издига един критерий на истината, а именно опита. Опитното знание, сьчетано с наблюдението, сравненията и експеримента, е „обективният критериум" за верността на нашите знания. Обаче в историческите си изследвания Икономов поставя въпроса и за вре-

[201] Пак там.
[202] Турция, бр. 10 от 11. IX. 1865 г.
[203] Турция, бр. 14 от 9. X. 1865 г.

мето като съдник и критерий за жизнеността на различните обществени теории и идеи. Течението на времето, развитието на историята, убедително доказва правотата на знанието и неминуемо отхвърля заблудите. Предположенията, макар и крайно нужни в научното изследване, не са още истинско знание. „Науката не се запира само на предположенията; тя допуща предположенията само там, дето не може да направи опити."[204] От тези опити представителите на науката извеждат „общи изводи и теоретически умозаключения".

Схващанията на Икономов относно ролята на опитното знание, експеримента и наблюдението ни дават основание да го оценим като последователен сенсуалист, който не отрича, не принизява ролята на логическото познание. Познавателният процес се осъществява чрез сетивното възприемане на действителността, чрез мисленето, което е логическа обработка на сетивни данни и е нужно за разкриване на същностите на нещата и опознаване на законите на природата. Критерият за истината е опитът.

Материалистическият мироглед на Икономов намира ярък израз и *в естетическите му схващания.* Отношението на Икономов към изкуството и литературата се диктува и опира на общите му материалистически разбирания. Естетическите концепции на Икономов са изразени най-ясно в неговата статия „Поезията на природата и нашите нужди".[205]

Икономов приема, че поезията и литературата са отражение и обяснение на живата действителност: „Поетът не трябва да създава своите образи. Поезията трябва да бъде вярна на природата и на живота и никога да не се откъсва от тях, ако иска в себе си някаква цена. Тя не е творител, тя е обяснител и додето е вярна на това назначение, тя е достойна за почит и внимание".[206] Следователно Икономов стои по този въпрос на материалистически позиции. Той е далеч от мисълта, че изкуството трябва да бъде натуралистично, буквално отражение на действителността. Изкуството трябва да отразява същественото в реалността. „Ний не разбираме — пише той, че поезията трябва да бъде отпечатък и сляпа копия на природата и на действителността. Ний искаме от нея да изобразява образа и дела от истински живот, а не един живот въображаем и лъжлив."[207]

[204] Читалище, 1872, кн. 13, с. 577.
[205] Вж. Читалище, 1871, кн. 15.
[206] Т. Икономов. Поезия на природата и нашите нужди. — Читалище, 1871, кн. 16, с. 497.
[207] Пак там.

Главната задача, която си поставя Икономов, е да преодолее идеалистическото разбиране на изкуството, да постави естетиката на материалистически основи. Основна за всяка естетическа концепция е проблемата за предмета на изкуството, за характера на прекрасното. В противоположност на идеализма Икономов търси прекрасното в действителността, в човека. Подобно на Белински и Чернишевски и той обявява, че прекрасното е животът. „Назначението на поезията е да облича в думи и образи сичко онова, що е прекрасно и интересно в природата и в човека, а най-много в човека, защото той е най-интересното от сичкото на света."[208] Даденото решение на въпроса за прекрасното показва пълното превъзходство на Икономов над съвременните му идеалисти естети. Прекрасното за него е обективно, проява на самия живот и действителност. Поезията е длъжна, ако иска да бъде истинско изкуство, с художествени средства да отрази обективно съществуващото прекрасно.

Но Икономов твърди, че изкуството и литературата имат за задача да изобразяват не само прекрасното, а и лошите страни на живота, да бичуват отрицателното и несъвършеното, онова, което грози човешкия живот.[209] Това е крайно необходимо, подчертава Икономов, защото изкуството притежава огромна действена сила и най-лесно се възприема от хората. Чрез изкуството и поезията човек „види лошото и неговите безобразия", получава образец за изкореняването му от живота.

Икономов стига и до сравнително правилното решение на един от основните въпроси на реалистичното изкуство, а именно на въпроса за типичното. Прекрасното е изобилно в природата и човека, пише той, но „то е размесено и непрекъснато, обикновений ум мъчно го намира и не може да се наслаждава с него. Добрите и похвалните черти и действия у человека дотолкова са приплетени с ежедневните занаятия, щото наший ум мъчно може да отдели хубавото и да го оцени. Службата на поезията е да отстрани сичките дреболии, сичките ненужни обстоятелства и да представи образа или действието в сичката му чистота и красота"[210] Ценна е само онази литература, която вярно отразява съществуването в природата и живота, защото „службата на поета е да

[208] Пак там, с. 496.
[209] Вж. пак там, с. 498.
[210] Пак там, с. 496—497.

изобразява в очистен вид онова, що е, що съществува в действителността и да го прави удобопонятно и достъпно на всички"[211] Следователно Икономов се противопоставя на натурализма в литературата, на простото копиране на действителността. Изкуството трябва да даде характерното, същественото, типичното в неговата красота и чистота.

Изкуството трябва да е свързано с действителността, за да играе ролята на възпитател на народа. „Ние имаме нужда — твърди Икономов — да опознаем доброто и злото у человеците, а не у фантастическите образи, които ще ни представи поетът. Като изобразява истинските человеци, поезията ни показва що е добро и що е зло в тези човеци; и така става учител на сичките и сичките подбужда към поучаване и самопознаване."[212]

Социологическите схващания на Икономов са изразени в много и разнообразни статии от публицистичната му дейност преди Освобождението.[213]

Според него обществото е подобно на човешкия организъм: „Справедливо е уподоблението на едно общество с човешкото тяло. Както тялото се състои от много части и тези части са неразделни и съставят едно тяло, тъй също и обществото се състои от много членове, които съставят едно общество, един неразделен народ."[214] Както благополучието на тялото зависи от доброто състояние на отделните му органи, така и благополучието на човешкото общество зависи от състоянието и благополучието на отделните му членове. И обратно, ако много членове на обществото не са обезпечени и не са в добро състояние, то „цялото общество ще бъде недъгаво и тези недъгавости ще се показват на всички членове"[215]. Но когато Икономов говори за благополучието, той не разбира богатството, а такова устройство на обществения живот, което да отговаря на природата на човека,

[211] Пак там, с. 497.

[212] Читалище, 1871, кн. 5, с. 142.

[213] Характерни в това отношение са статиите „Силата на идеите" (1869), „Някои причини за бедност" (1869), „За женското възпитание" (1869), „Значението на българите в Турско", „Ползата от читалищата" (1870), „Из живота на едно момче" (1871), „За значението на младежта в обществото" (1872), „За девическите училища" (1875) и редица други.

[214] Т. Икономов. Ползата от читалищата. — Читалище, 1870, кн. 2, с. 142.

[215] Пак там, с. 142.

„което прави человека доволен от живота и което уздравява това доволство". Като изхожда от тези общи предпоставки Икономов твърди, че благоденствие без народа и против народа не може да има. „Благоденствието на онези хора, които се делят от народа, не е благоденствие, то е богатство, то е почести и чинове, но не благоденствие"[216]. Тези хора са морално и духовно опустошени. Именно те забравят род и родина и търсят удовлетворение на своите неестествени стремежи в чужди общества и във враждебни на народа цели. Икономов критикува туркофилите и особено гъркофилите, които се срамуват от своя народ, предават неговите интереси: „Ний оставяме народа си и неговите нужди", за да слугуваме на чужди нужди и общества. За смях е достойно да търсим здраве в чужди тела, вън от нашето . . ."[217].

Човешкото общество се нуждае от една сила — гражданската, светската власт, която да произтича от народа, а не от бога, „обществото е едно, затова и властта е една, тя е орган на обществените права"[218]. Целта и задачите на тази власт е да служи на интересите на народа, на нуждите на човечеството. „Тя отговаря на целта на обществото, на человечеството. Тази цел е развитието на нравствените, умствените и физическите способности на человека, хармонията на тези способности съставя идеала на живота на този свят."[219]

Икономов дава подобна постановка и на въпроса за ролята на държавата и обществото. „Държавата и нейното устройство имат за цел благоденствието на населението . . ."[220]

Движещите сили на общественото развитие Икономов търси не в условията на материалния живот на обществото, а в прогресивните идеи. Борбата между напредничавите и ретроградните, реакционните идеи е източникът на развитието на обществото. Прогресивните идеи, въпреки че се преследват и забраняват, в края на краищата побеждават. Според него „характерът на XIX в. се съдържа в тези думи: силата на идеите, сила, ако и оборвана, ако и заприщявана, ако и потъпквана и унищожавана, е всякога обаче все жива, всяко-

[216] Пак там, с. 143.

[217] Пак там, с. 144.

[218] Т. Икономов. Папството. — Читалище, 1871, кн. 23, с. 1079.

[219] Пак там.

[220] Право, бр. 19 от 5. VII. 1869 г.

га силна и рано или късно ще стане непреодолима"[221]. Развитието на обществото, прогресът на цивилизацията непрекъснато утвърждават „силата на идеите и на правите принципи". Само общество, твърди Икономов, в което има прогресивни идеи, „частичната и обществена нравственост ще бъде улучшана и следствията на разпространението на едни... идеи, както и краят на всяко старание ще бъдат: *общественото улучшение*".[222]

Обаче Икономов счита, че наред с прогресивните идеи голяма роля в общественото развитие играе и младежта, която нарича пролет на човешкото общество. Младежта „обновява обществото, както пролетната топлина обновява природата". Младото поколение е силно и жизнено, то предлага новите идеи и подема нови начинания и то ги довежда до край. „Без младежта — казва Икономов — и без нейната вяра в по-доброто, без възприемчивостта на младите и без техните безкористни стремления към улученията, най-после без тяхната подвижност напред и без тяхната беззаветна преданост към новите мисли и към обновлението,— без всичко това животът би бил твърде монотонен, твърде застоял, твърде вкиснал и вонящ. Младите са двигателний елемент на обществото, а известно е всекиму, че в движението е животът, в движението е смисълът на живота."[223] „Чорбаджиите и всички онези, които са си затоплили местата, всякога са противни на подвижната младеж, която иска да побутне обществото напред и измени някои части на живота, които са остарели и нямат смисъл. За тези хора младежът е немирен, неразумен и дори луд... Тези стремления, като развалят затопления полог на положителните и благоразумните чорбаджии... срещат тяхното противодействие и проследяване"[224]

Социологическите и социално-политическите възгледи на Т. Икономов са в рамките на идеалистическото обяснение на историческия процес.

221 Македония, бр. 12 от 15. II. 1869 г.

222 Пак там.

223 Т. Икономов. Значението на младежта в обществото — Читалище, 1872, кн. 10, с. 453.

224 Пак там, с. 453.

§ 5
Философско-социологическите възгледи на българските революционни демократи

Любен Каравелов за задачите на „истинната" или „реалната философия"

Философските възгледи на Л. Каравелов[225] не са изложени системно, а спорадично, по един или друг повод на неговата политическа, литературна или обществена дейност.

Те са сложни и крият в себе си частични противоречия, обусловени както от различното становище на Каравелов през отделните етапи на неговата дейност към революцион-

225 Любен Каравелов (1834—1879) е роден в Копривщица в семейството на крупен търговец. Завършва началното си образование в родния си град, а после учи в Пловдив в гръцкото училище. Със съдействието на Найден Геров през 1857 г. Каравелов отива в Одеса да продължи образованието си, а по-късно заминава за Москва. След неуспешен опит да постъпи във военно училище той се записва студент-слушател във филологическия факултет на Московския университет. В Москва Каравелов остава до 1867 г. и се оформя като революционер, като поклонник на руската култура и руската революционна демокрация, прави своите първи успешни писателски опити.

През 1867 г. Каравелов отива в Сърбия. Тук се свързва с прогресивната сръбска младеж, с демократичното движение за социално преустройство на живота в страната и разгръща огромна обществено-политическа и литературна дейност. Каравелов издава на сръбски език романа „Крива ли е съдбата?", с което поставя началото на сръбската реалистично-критична литература.

След като прекарва известно време в затвора в Нови Сад, Каравелов отива в Румъния, където е събрана голяма част от нашата емиграция. Тук Каравелов става ръководител на революционно настроената емигрантска младеж, която се групира около него. Той издава в. „Свобода" и „Независимост", органи на революционната партия. Заедно с В. Левски Каравелов организира БРЦК, на който е избран за председател. Той е съавтор на устава и програмата на БРЦК. В неговите вестници сътрудничат най-последователните революционери, а пряк помощник му е Христо Ботев.

Смъртта на Васил Левски разколебава у него идеята за масова революция. След т. нар. прелом в схващанията му за революцията Каравелов застава на просветителски позиции, което изразява неверието му в силите на народните маси, неговата непоследователност като революционер демократ. Резултат на либералните му колебания и просветителски настроения е издаването на в. „Знание". В този голям за нашите условия културно-просветен и естественонаучен орган Каравелов пропагандира най-новите открития в областта на природознанието, изявява своите философски, социологически и естетически възгледи.

12. Пор. № 163

ната борба, така и от различните идейно-теоретични влияния, намерили отражение във философско-социологическата му концепция.

Богатото творчество на Каравелов свидетелствува, че той е изпитал сложното влияние на няколко философски, социологически, естетически и идеологически школи. Главният източник за формиране на мирогледа му е руската революционнодемократична, философско-социологическа и естетическа мисъл. Основната насока на неговия мироглед се формира под непосредственото въздействие на делото и идеологията на Белински, Херцен, Чернишевски, Писарев, на украинските революционери демократи Т. Г. Шевченко[226], Марко Вовчок и Прижов.[227]

Съвременникът на Каравелов Захари Стоянов свидетелствува, че големият революционер не само е изучавал руските мислители и писатели, но е „знаел наизуст Белински, Гогол, Чернишевски, Херцен, а сп. „Современник" и неговите редактори са му били идеал"[228].

Литературните произведения на Каравелов „Крива ли е съдбата?", „Хаджи Ничо" и др. разкриват силното влияние на руската революционна демокрация и по-специално на Чернишевски. Публицистиката на Каравелов е създадена под въздействието на революционната руска обществено-политическа мисъл. Естетическите му възгледи изцяло са формирани под влиянието на материалистическата руска естетическа мисъл. Неговата поезия е родствена с поезията на великия украински Кобзар — Т. Г. Шевченко.

Мирогледът на Л. Каравелов се развива под влиянието и на други теоретични, идейни и философски източници. Той не само познава, но високо цени и използува произведенията на западните просветители Бакъл и Дрепер.[229] Каравелов обаче използува от произведенията на тези позитивистично ориентирани мислители всичко прогресивно и ценно, което съвпада с насоката на неговите схващания. Определено въздействие върху естественонаучните и философските му възгледи упражняват немските вулгарни материалисти Фохт, Молешот и особено Бюхнер. Той познава и позитивистическата система на О. Конт.[230]

Издадените от Л. Каравелов достъпни за масовия читател научно-популярни брошури показват, че той солидно познава европейската естественонаучна мисъл. Върху данните на естествознанието Каравелов гради своите философски схващания. Едновременно с това обаче той застъпва и деистични възгледи.

Но независимо от елементите на противоречия, като се почне от становищата, изложени в неговите статии в руските и сръбските вестници, в популярните брошури и художественото творчество, във вестниците „Свобода" и „Независимост" и се стигне до обширните теоретични статии във в. „Знание", Каравелов застъпва концепция, която в своето основно ядро може да се окачестви като материалистическа. А неговата естетическа теория не буди и съмнение по материалистическата си насоченост в духа на теорията на отражението.[231]

За насоката, същността и задачите на философията като наука в схващанията на Каравелов най-ясно можем да съдим и да даваме оценка преди всичко по неговия роман „Крива ли е съдбата?", по популярните му естественонаучни брошури, например „За топлината и за светлината", по редица теоретични статии в издаваните от него вестници, по статиите в „Знание" и особено програмната статия, а така също по фейлетоните като „Знаеш ли ти кои сме?" и други литературни работи.[232]

[226] Вж. М. Бочваров и В. Горськский. „Українсько-болгарські філософські зв'язки". Київ, 1966 г.

[227] Вж. Л. Воробьов. О характере источников идеологии Л. Каравелова; Л. Ерихонов. Любен Каравелов и русское общество. — В: Изследвания и статии за Л. Каравелов. С., 1963 г.

[228] З. Стоянов. Черти от живота и списателската дейност на Любена С. Каравелова. Пловдив, 1885, с. 19.

[229] Вж. Д. Леков. Любен Каравелов и западното Просветителство — Известия на Института Ботев—Левски, т. III, С., 1959.

[230] По въпроса за влиянието на позитивизма върху руската и източноевропейската философско-социологическа мисъл са изказани различни становища. Внимание заслужава тезата на съветския проф. Шчипанов. „Между прочем — пише той — материалистически тълкуваният позитивизъм, срещащ се у много естествоизпитатели през втората половина на XIX и началото на XX в. и у редица прогресивно настроени мислители от същия период, от нас все още е недостатъчно и повърхностно изучен, а понякога погрешно осветлен в литературата. Но работата не е само в слабото изучаване и осветляване на дадения въпрос, а още и в това, че зад отделни позитивистични термини... се скрива материалистически тълкуван позитивизъм, отличаващ се от философския позитивизъм като една от формите на идеализма, агностицизма и еклектизма". (Вж. И. Я. Шчипанов. Некоторые принципиальные вопросы истории русской философии. — В.: Философские науки, 1965, кн. 6).

[231] Вж. Л. Воробьов. Л. Каравелов (Мировоззрение и творчество). М., 1963, а също и „Философские и социологические воззрения Каравелова". М., 1962.

[232] За живота, дейността и творчеството на Каравелов вж.: М. Димитров. Любен Каравелов. Биография. С., 1959 г.

Изходна предпоставка във философския му анализ е тезата, че благодарение на развитието на естествознанието са извършени сериозни промени във философията. Оттук Каравелов подлага на сериозна критика идеализма и специално обективно-идеалистическата философия на Хегел. В своята рецензия на книгата на А. Василевич „История на народното образование в Сърбия“ Каравелов пише: „Теоретичната философия умря заедно с Хегел и началата на опитните науки проникнаха и продължават да проникват във всички отрасли на човешкото мислене. Като се освобождава от схоластичните фантазии, науката все повече заема своето място в света, тя го оформя, тя го кара да работи този разум при всички обстоятелства на живота.“[233]

Нееднократно във вестниците „Свобода“ и „Независимост“ Каравелов отхвърля умозрителната идеалистическа философия на Хегел и специално неговия тезис, че „всичко съществуващо е разумно“. От тази философия трябва да се откажем, подчертава той, „защото ако човек е убеден в това, че разбира недостатъците на обществения живот, той трябва да се бори за поправянето им, без да чака те да се оправят сами по себе си“[234]. Каравелов смята, че с Хегеловата философия не могат да се открият тайните на природата.[235] „Чуват се такива философии: всичко, що е останало от старо време, не трябва да се бута, защото е старо, а що е старо, то е добро и свято. Всичко, що е мъртво и окаменело, трябва да се изхвърли из нашия живот. Всеки човек, всеки народ трябва да отхвърли от себе си тая логика, която твърди, че всичко, що съществува днес, е разумно и добро.“[236]

Каравелов изразява своето несъгласие не само с философията на Хегел, в която той неправилно вижда само идеализма и спекулативността. Той смята, че трябва решително да се отхвърли всяка философия, която е защитник на стари порядки и отживели възгледи. „Новите времена изискват нови идеи и нов живот. Нито Сократовите философии, нито Ликурговите и Соломоновите закони, нито Диогеновите мъдрости могат да имат значение за XIX век.“[237]

От позициите на отрицателното си отношение към остаре-

[233] Л. Каравелов. Събр. съч., т. 6. С., 1966, с. 71. Рецензията е отпечатана под заглавие „Сръбска литература“.
[234] Свобода, бр. 3 от 19. XI. 1869 г.
[235] Свобода, бр. 15 от 7. X. 1872 г.
[236] Свобода, бр. 3 от 1869 г.
[237] Свобода, бр. 11 от 1870 г.

лите схоластични идеи, спекулативната философия и богословското нравоучение Каравелов подлага на остра критика и домораслите представители на реакционната идеология и идеалистическата философия. „В нашата литература, а особено в нашите учебни периодически списания вие ще да намерите и философи (Йовчев), и моралните поучения (Жеко Кръстевич), и... критическо-исторически изследвания (Гаврил Кръстевич), и астрономии (Блъсков), но не търсете ни мисъл, ни знания, ни цел.[238]“ Не един път той специално критикува в язвителна форма просветителя социолог Марко Балабанов за несъстоятелните му философски схващания. „Ние мислим, че ако отец Марко Балабанов би потърсил в Париж истинна наука и ако да не би посвещавал своите млади сили на „ръкавичието“, или на „мракобесието“, то той не би проповядал Зароастрово учение и не би кадил тамян на Настрадинходжовите премъдрости.“[239]

Каравелов основателно подчертава противоположността между истинното знание и лъжемъдростта на схоластичната философия. Мислителят революционер разкрива, че спекулативната философия и теология са духовно оръдие за потискане на масите, ярем за народа. „И така правилното образование и истинското просвещение са до такава степен прости, ясни, вразумителни, полезни и необходими, доколкото са тъмни, противоречащи едно на друго, безполезни или вредителни ония благонравствено възпитателни школи и ония псевдофилософски науки, които затъпяват човешкия разум и които са в състояние да направят от човека мирно, послушно, глупаво, слабохарактерно и нищожно оръдие, т. е. да приготвят послушни робове за силните и за богатите разбойници. Тия робове се наричат „учени философи“ и „разумни теолози“.[240]

В противоположност на средновековната схоластика, идеалистическата философия на Хегел и еклектицизма на домашните философи Каравелов издига лозунга за „истинна философия“, за „здрава философия“, за единство на реалната философия и естествознанието. „Естествените закони са единственият път, когото е определила здравата философия, за да се повдигне коя да е наука и да се познае коя да е истина. Всеки историк, всеки моралист и всеки философ не

[238] Л. Каравелов и Х. Ботев. Знаеш ли ти кои сме? С., 1947, с. 244.
[239] Пак там, с. 338.
[240] Пак там, с. 236.

щат могат да изпълняват своите цели, ако техните изследвания не бъдат основани на природните явления и на естествените науки."[241]

Следователно за разлика от своите предшественици Каравелов разглежда философията не като наука за общите закони на битието и мисленето (Берон) или за битието (Стоянов—Берон), или за щастието (Селимински), а като природна философия, т. е. като философия на науката. Тя е пряко следствие от природознанието, гради се върху естествените закони и е чужда на спекулативните умопостроения и схоластичните умувания. Нейните принципи не противоречат и не се натрапват на науките, а произтичат и са в съгласие с тях. Така Каравелов свежда философията до онтология или по-точно до обща концепция за битието и човека, като не придава голямо значение на гносеологията.

В неговото разбиране за задачите на философията не е отделено място за методологическата функция на философията. Естествено това не означава, че Каравелов изключва всяко практическо значение на философията. Напротив, здравата, реалната или истинната философия има и големи практически задачи и изпълнява важни социални функции. „Дължността на истинната философия е не да възпитава покорни, полуубиени, нещастни и послушни идиоти, които да не видят по-далече от носа си и които да бъдат готови да повярват всекиму на дума, а да приготви живи, енергически, твърдохарактерни, даже и самолюбиви граждани."[242] Голяма роля за създаването и обосноваването на истинната философия са имали според Каравелов много мислители, сред които важно място заемат западните просветители и немските вулгарни материалисти. „Старата метафизика, историята, психологията и пр. измениха своята форма и очистиха се от празните и от идиотическите умозаключения после обработването на физиологията и после изучението на естествените науки. Бокъл, Дрепер и други преобърнаха наопаки историята и дадоха ѝ правилен ход; Молешот, Карл Фохт, Бюхнер и др. разрушиха метафизиката и на нейно място въздигнаха храм на истинска наука и знание, следователно естествените науки, а най-много физиологията не само че доби днес право да разгледва и да поверява философията, но можеме утвърдително каза: настъпило е вече онова щастливо време, в което никой не смее да говори за фи-

[241] Свобода, бр. 49 от 1870 г.
[242] Л. Каравелов и Х. Ботев. Знаеш ли ти кои сме?, 1947. с. 342.

лософията, ако той не е изучил по-напред физиологията."[243] Голямо значение за формирането на новите идеи на XIX в. според Каравелов е имал и френският философ Огюст Конт. Независимо от критичното си отношение към него Каравелов го характеризира като „един от най-големите философи на нашето време, един от най-силните, най-дълбоките и бистри умове на това столетие"[244]

И така, след като отхвърля несъстоятелните според него философски концепции, Каравелов определя за единствено правилна тъй наречената „здрава или истинна философия" и се добира до правилната постановка на проблемата за предмета на философията. Той разглежда предмета на философията подобно на много мислители от предмарксовия период във философията, за които проблемата за отношението на мисленето към битието се свежда до въпроса за отношението между душа и тяло. „Човекът — според Каравелов — е сътворен от две части — т. е. от душа и тяло, или от сила и материя, както и самата природа. Трябва да се изследва отношението между душата и тялото. Що е душата и може ли тя да съществува без тялото? А може ли да съществува силата без материя и материята без сила, тоя въпрос трябва да реши физиологията и природната философия."[245]

Тъкмо от позициите на това свое схващане Каравелов дава отговор на въпроса за съдбата на душата. „Душата — казва той — не е нещо невидимо, безтелесно, отделено от тялото, което отнякъде си в определено време влиза в органическото тяло, а после след неговата смърт излиза от това тяло. Душата живее до онзи ден, до който живее и тялото."[246] Оттук следва, че той предлага едно материалистическо решение на проблемата за съотношението между духовно и физично.

Като се опира на закона за запазване на материята, Каравелов стига до материалистическо разбиране за материята: „Всеки вече види, че материята си остава същата, изменила се е само силата, обстоятелствата, лицата и предметите."[247] Нищо в многообразната природа не се губи. В ця-

[243] Л. Каравелов, Книжевност. — В: Свобода, бр. 49, 1870.
[244] Л. Каравелов. Събр. съч., т. 4, с. 555
[245] Л. Каравелов. Събр. съч., т. 6, с. 167.
[246] Знание, бр. 1 от 15. I. 1870 г.
[247] Л. Каравелов и Х. Ботев. Знаеш ли ти кои сме? С., 1947, с. 152

лата действителност има обективни природни закони. Затова всички явления в действителността имат „природни причини". Природните закони и „природните причини" на явленията се разкриват и изучават от естествените науки. Но Каравеловият материализъм е непоследователен, защото във философската си концепция той допуска отъждествяване на природата с бога. „Истинната философия ни доказва, че тоя свят, който се нарича „вселена", е вечен, както е вечен и сам бог, който го е направил."[248]

Макар и спорадично, Каравелов развива свои възгледи и за процеса на познанието. Той приема познаваемостта на света като аксиома: „Само болни умове могат да твърдят, че животът е дълбока и необяснима тайна и че нашият мозък не бил в състояние да обясни божиите премъдрости." Много „тайни" на света са обикновени прояви, за които сме в състояние да знаем истината, ако ги анализираме „с просто око или без предубеждение".

Социологическите проблеми заемат важно място в мирогледа на Л. Каравелов. Най-общо неговата социална концепция може да се отнесе към натуралистическото социологическо направление. Каравелов смята, че историята на човечеството трябва да се схваща като природна история, а човекът като „дете на природата". „Колкото за историята и политическата икономия — пише той, — то тия са тясно свързани с човешкия живот, защото са нищо друго освен човешки живот, и затова историците и политико-икономистите трябва да стъпят осторожно по своя път . . . — човекът е дете на природата, следователно и историята му трябва да бъде природна."[249]

Центърът на социалните изследвания според Каравелов са обществените феномени. Като следва Дрепер, той подчертава, че общественото развитие е подобно на развитието на отделния човек. Обществата преминават през стадиите на детство, зрелост и старост.

Натуралистическата тенденция в социалните възгледи на Каравелов се засилва от факта, че той приема биологията за основа на природното и общественото развитие на човечеството. Без нея „не може да съществува нито историята, нито социологията".

Като революционер демократ Каравелов решително осъжда възгледа на географското направление в социологията. Различните степени на човешката история, а заедно с това и различните прояви на нравствеността, според него са социални, а не биологически явления.

Една от основните идеи на Каравелов за факторите на социалното развитие е, че „човешкото щастие зависи от просвещението, а просвещението от материалното богатство. А материалното богатство от свободата".[250]

Творци на историята и на най-великите социални събития според Каравелов са народните маси. Народната революция в България също ще бъде дело на трудовите маси — селяни, занаятчии и бедни граждани. Ако в борбата на българския народ за свобода окажат подкрепа и други страни, то това ще бъдат представителите на трудовия народ. За свобода проливат кръвта си само онеправданите и социално потиснатите. Френският пролетариат с участието си в революцията е доказал това пред целия свят.

Един от най-съществените моменти в социалния живот е ролята на масите, на тяхното съзнателно участие в историческите събития. Не от съдбата, а от дейността на хората се определя ходът на дадено събитие.

Любен Каравелов решава проблемата за бъдещото социално развитие на страната в зависимост от конкретната историческа ситуация на Балканите и Европа. Той издига идеята, че бъдещето на балканските народи е във федерацията на балканските страни. Социалният му идеал е демократичната република от типа на Швейцария и САЩ, които тогава са се характеризирали с демократични свободи, отсъствие на бюрократично-военен апарат и са били, както се изразява Енгелс, образец на самоуправление. Тази идея Каравелов широко обосновава в брошурата си „Български глас". От редица негови статии следва, че той смята капиталистическия път за неизбежен в бъдещото свободно развитие на България.

С критиката си на феодализма изобщо и по-специално на турския феодализъм, на идеите на просветителството и туркофилството за социалното развитие на България и с обосноваването на идеята, че само социалната революция ще освободи българския народ от социалното и националното робство, Л. Каравелов заема едно от най-видните места в историята на социално-икономическата мисъл в България. Него-

[248] Л. Каравелов. „За топлината и за светлината". с. 4.
[249] Вж. Свобода, бр. 3 от 1871 г.
[250] Вж. Независимост, бр. 44 от 1873 г.

вото страстно произведение „Български глас“ запознава европейската общественост с политическата програма и социалните искания на българската революционна демокрация.

Обществено-политическите и социологическите възгледи на Л. Каравелов се изявяват и при анализа и оценката на Парижката комуна. Въпреки известни колебания Каравелов приветствува и одобрява Парижката комуна. Той се старае да проникне в класовия смисъл на събитията в Париж: „Войната, която днес все още продължава между Франция и Германия, не е вече между две нации за сюзеренство или монархически капризи; днес свободата се бори срещу деспотизма; днес прогресът и уважението към човека се борят срещу бюрокрацията и ретроградството.“[251] За разлика от всички туркофили, консерватори и либерали революционерът Каравелов вижда в социалните стълкновения на Парижката комуна, в борбата на пролетариата не варварство и вандализъм, разрушаване на цивилизацията, а искрения социален стремеж на парижкия народ за прогрес и социални правдини. Затова той заявява открито: „Ако Франция днес нареди своите господарствени дела по духа и по желанието на самия народ, то тя ще бъде по-силна и по-щастлива от всички други европейски монархии, защото нейната сила ще бъде основана на народната воля и на човеческата свобода.“[252]

За Каравелов парижките събития не са просто братоубийствени стълкновения, а социална борба за утвърждаване волята и желанията на народа, борба за свобода и човешко достойнство. Парижката комуна не е стихиен бунт, а осмислена борба, осветена от стройна идеология: „Вълненията в Париж — пише Каравелов — имат социално-комунистически характер ... *Пролетариатът* се надигна ... срещу буржоазията ... Това движение не е само в Париж, то се разпростря и в другите индустриални и търговски градове ... Това движение като че ли има свои тайни разклонения в цяла Европа, където има работническа класа, принадлежаща към международното сдружение на трудещите се, то поддържа връзки и с други социалистически и комунистически дружества.“[253]

В поредицата от статии, в които разглежда хода на събитията в Комуната, Каравелов навлиза все по-дълбоко в нейния социален и интернационален характер. Той разглежда борбата на парижкия пролетариат като една от проявите на интернационалното обединение на работническата класа в Европа, демонстрация на солидарност със сдруженията на европейските комунистически групи. Като отговаря на клеветите срещу френския народ и трудовите хора на Франция, изказани в българския туркофилски и консервативен печат, Каравелов убедено заявява, че зад видимостта на външните събития трябва да се виждат силата на новите идеи и величието на борците за социална свобода. „Сега ... новите идеи са във възход и те може би ще спасят Франция ... от нашествието на войските на абсолютизма, които искаха да угасят огъня на свободата. И тогава казваха за този народ, че е загубен, безумен и не знаеме още какво, но историята ни учи, че един народ е загубен само тогава, когато няма вече идеали, които да го вдъхновяват.“[254] А днес френският трудов народ, Парижката комуна е вдъхновена от идеите на социализма и комунизма, които са и идеал на световното сдружение на трудещите се в света. Оттук Каравелов прави извода, че историята ще покаже „какъв практически резултат ще донесат за Франция и за целия свят социалкомунистическите идеи“[255].

След победата на реакцията и разгрома на Комуната Каравелов не загубва историческия оптимизъм и възкликва: „Ако днес френцузката република бъде унищожена, французкият народ няма да загине, той скоро ще излекува своите рани и скоро ще го видим даже велик ... Всяко нещо умира с времето, но правдата и здравата идея никога.“[256]

По такъв начин Каравелов изразява своя оптимизъм и вярата си в обществения прогрес.

Философско-социологическите възгледи на Христо Ботев

В мирогледа на Христо Ботев[257] е налице органическа връзка на революционнодемократическите му схващания с

[251] Л. Каравелов. Събр. съч., т. 9, с. 139.
[252] Пак там, с. 62.
[253] Пак там, с. 142—143.
[254] Л. Каравелов. Събр. съч., т. 9, с. 143.
[255] Пак там.
[256] Пак там.
[257] *Христо Ботев (1849—1876) е велик революционер демократ, поет и мислител. Той продължава и развива основните принципи на революционната идеология на Г. С. Раковски и В. Левски, като върху мирогле-*

„новото научно миросъзерцание", т. е. с материализма, Ботев се придържа към възгледа, че съществува единен материален свят, в който действуват обективните закони на развитието. Всички материални неща, според него, са изразени в определени форми и имат специфични качества. Той смята, че количеството и качеството на предметите се намират в определено единство. Качествата на предметите са необходимо присъщи на предметите. Те характеризират реалността на обекта: „Предмет, който няма физически, нито химически свойства, както и без форма, без качество и количество, ние казваме, че не съществува, и наричаме го „нищо"."[258]

Изходен момент в схващанията на Ботев за познанието е признаването на света като обективно съществуващ. Човекът е в състояние правилно да опознае заобикалящата го действителност и законите на природата. Човешкото познание въпреки относителния си характер е способно и разкрива все нови и нови истини. Позовавайки се на Херцен, Ботев смята, че само като се опознава природата с нейните закони, човек може да я овладее, става способен да насочи нейните стихийно действуващи сили в полза на човека: „Колкото повече неща знае човек и колкото по-отблизо и по-подробно ги знае, толкова повече той има власт над тях."[259]

Тъкмо желанието да се опознае природата на нещата е един от стимулите за прогреса на човека: „Всеки човек желае да знае причините на всичко, що се върши около него, и това желание го има във всичкия си живот."[260]

Ботев приема, че всички процеси на природата и обществото са причинно обусловени. Според него човек не трябва да се ограничава със знанието на случайното и външните явления, а е необходимо да разкрива свойствата на нещата. Само като се познават свойствата на предмета, може да се опознае и самият предмет. С това човек придобива знание за по-правилно ръководство на своята бъдеща дейност: „Кога човек иска нещо да прави, то по-напред трябва да знае свойствата на нещата, с които ще прави нещо."[261]

Познанието трябва да бъде насочено към това, че да търси и открива причините и условията, които са породили определено явление. Взетите мерки трябва да се съобразяват с това, „какъв ред действия се изискват от самите обстоятелства"[262].

Ботев признава, че външният свят, природата, действувайки на нашите сетивни органи, поражда у нас усещания и представи. Като се опира на тези данни, човек получава първите знания за света. Той отрича схващането, че сведенията на сетивното познание са неточни: „Хора, които не вярват на очите си и на ушите си, хора, които не виждат фактите..., твърде мъчно може да подействува на тях камшикът на историята и на логиката."[263]

За Ботев усещанията и мисленето се намират в единство. Мисленето на човека, опряно на усещанията, е способно да проникне в същността на явленията и предметите, да ги опознае и отрази и си състави правилни умозаключения, които имат характер на истина. „Ние сме съгласни — пише той, че... окото е потребно за светлината, ухото за звука, а разумът за разбирането и на най-простите истини."[264]

На ролята на разума Ботев отделя изключително голямо внимание. Той вярва в непобедимата сила на човешкото съз-

да му оставя известни следи и съвместната борба и дейност с Каравелов.

Философско-социологическите, атеистическите и естетическите възгледи на Ботев са повлияни преди всичко от схващанията на представителите на руската класическа философия от XIX в. Белински, Херцен, Чернишевски, Добролюбов и Писарев. А неговите социологически и утопическо-социологически възгледи се формират под влиянието на различни социалистически източници. Тук имаме предвид познаването на идеите на утопическия социализъм (Фурие, Сен-Симон) и на дребнобуржоазния социализъм (Прудон, Бакунин, Нечаев). Определено влияние оказва върху неговия мироглед идеологията на Парижката комуна и Първия интернационал. Доказано е, че Ботев е бил запознат с идеите на научния комунизъм, с „Манифест на Комунистическата партия" от Маркс и Енгелс и „Капиталът" на Маркс. Но оттук не следва, че идеологията и мирогледът на Ботев са се развивали под определящото влияние на научния социализъм. Творчеството на Ботев свидетелствува за познаването на древната и новата европейска култура и философия.

Всички влияния обаче не трябва да се преувеличават и Ботев да се обявява за епигон и сляп продължител на една или друга школа. Неговата поезия и публицистика манифестират силата и свежестта на един оригинален ум, критично възприел най-ценното от съществуващата култура.

Философско-социологическото творчество на Ботев ознаменува нов етап в развитието на материалистическата философия през Възраждането. Той преодолява основните недостатъци на метафизическия материализъм и мирогледът му изцяло се отнася към материализма на революционерите демократи.

[258] Х. Ботев. Съч., т. I, с. 550.

[259] Пак там, с. 551.
[260] Пак там.
[261] Пак там, с. 552.
[262] Пак там, с. 351.
[263] Х. Ботев. Съч., т. II, с. 84.
[264] Пак там, с. 6.

нание, което е способно да дава знания, напълно отговарящи на обективната действителност. „Вярвам в светлия животворящ дух на разума“[265] — тържествено заявява Ботев. В своето знаменито стихотворение „Моята молитва“ той отхвърля всички богове и религии и се обръща към човешкия разум. Него Ботев обявява за защитник на робите и твърди, че народите скоро ще празнуват деня на неговата победа.[266]

Заслужава внимание и възгледът на Ботев по въпроса за съотношението между относителното и абсолютното в познанието. Той смята, че човешките знания не са вечни, а относителни. Човешките знания с всеки изминат ден се попълват и се обогатяват: „Онуй, що вчера е било незиблима истина, необходимо условие, днес е вреден предразсъдък. Онуй, що се е считало за утопия, днес е исторически факт.“[267]

Тези правилни мисли на Ботев са в тясна връзка с диалектическите му разбирания. Всички достигнати резултати в развитието на човешкото познание според него не трябва да се възприемат безусловно, а критично. При това те трябва да се оценяват с оглед новите исторически условия: „Който е познат с историята, който е изучил психологията и който следи за съвременните борби на човечеството, той трябва да се съгласи с нази, че ни една теория не трябва да се усвоява безусловно, че ни един принцип не трябва да се принимава за чисто злато. Из това правило се изключват само ония положителни истини, които са решени математически и които не търпят критика.“[268] Положителните истини, според Ботев, не трябва нито да се украсяват, нито субективно да се подобряват, защото те са отражение на действителността.[269]

Проблемата за критерия на истинността на знанията Ботев тълкува и решава в материалистически дух. Критерии са обективните фактори: животът, времето, съдът на историята. Верността на мисленето не се решава в сферата на разума или в съответствието с божествената истина, или с мнението на авторитетите, а от реалния живот. Ботев твърди: „Ние вярваме, че народът ни е разбрал вече де лежи неговото спасение. Животът е най-висшата народна школа, преминалото и настоящето са негови учители, на които проповедта никой не е в състояние да възпре и унищожи. Това е цялата истина.“[270]

[265] Х. Ботев. Съч., т. I, с. 267.
[266] Х. Ботев. Съч., т. III, с. 39.
[267] Пак там, Съч., т. I, с. 287.
[268] Пак там, с. 318.
[269] Вж. пак там, с. 313.
[270] Х. Ботев. Съч., т. II, с. 312.

За Ботев истинно може да се счита само онова, което е проверено от живота и от историята: „Верни ли са нашите заключения или не, ние оставяме да реши времето.“[271]

Към критерия на истината Ботев прибавя и общественото значение, обществената полза, която допринасят на народа теорията и литературното творчество.

В тясна връзка с материалистическите схващания на Ботев се намира неговото разбиране за метода на познанието.

В забележителната си статия „В какво се състои болестта на нашия народ?“ (1875) Ботев дава решение на тази проблема. Той отхвърля принципите на туркофилите, дуалистите и просветителите, които мислят да „спасят“ България чрез призивите: „Да работим, да работим, трябва да работим!“, „Работи!“, „Търпи и се надявай!“, „Потърпи и то ще да ти премине!“ и др. „За да се убеди човек — пише Ботев, — че тая маниера на убеждение и тая метода на лечение не принася никому никаква полза, то е достатъчно да хвърли един кратък поглед връз днешното състояние на народа, да преброи годините, откакто той е влязъл в пътя на прогреса, и да направи аналогия между неговото прошедше и настояще.“[272]

От Ботевите мисли, развити в посочената статия, следва, че „маниерата на убеждение“, т. е. начинът на мислене, методът за разглеждане на действителността, не трябва да бъде измислица на хората. Методът трябва да бъде извлечен от реалния живот, да се съгласува с хода на общественото развитие. Според разбиранията на Ботев за същността на метода явленията и фактите на обществения живот трябва да се разглеждат от момента на тяхното възникване, да се следи ходът на развитието им, да се сравнява миналото с настоящето, за да може да се реши правилно въпросът за бъдещото им развитие. Ботев следователно се придържа към сравнително-историческия метод на познание.

В същата статия Ботев сочи, че правилен може да бъде оня метод, който разкрива причините и обстоятелствата, които пораждат дадени явления. „Болестта (Ботев има предвид състоянието на обществения живот на България — Б е л. р е д.) сама на себе си не може да бъде причина на своето развитие и тя не се лекува и не спира нито с баяния, нито с плачове, нито с молитви, а с унищожението на ония причини и обстоятелства, които са я породили и пома-

[271] Пак там, с. 75.
[272] Х. Ботев. Съч., т. II, с. 50.

гат да се развие. Ако е възможно да унищожите или отстраните тия причини, то организмът на личността или на народа ще влезе в пътя на своя естествен и нормален вървеж".[273]

Ботев мисли и действува като детерминист. Същността на неговия метод е съчетаването на детерминизма с историзма. Спецификата и характерните особености на *социологическите възгледи* на Ботев се заключават в постановката и обосноваването на проблемите за ролята на материалните фактори в общественото развитие, за развитието на обществото и неговия източник, за класовата борба и революцията, за класовия характер на идеологията.

В редица свои статии Ботев недвусмислено подчертава, че икономическото положение на хората обуславя техния духовен живот и начин на мислене. В статията си „Не просвета, а революция е необходима" от 20 септември 1874 г. той пише: *„Човек се грижи да обезпечи най-напред своето физическо благосъстояние, а после вече добива воля да усъвършенствува своите умствени способности.* Гладният не мисли за Соломоновия храм, жадният не мисли за безсмъртието на душата, голият не мисли за Войниковите Заберменковци, пролетариатът не мисли за Бероновите силогизми, полуубienият и ограбеният не мисли за благосъстоянието даже на своите собствени деца, а за преследвания нямат никакво значение нито школите, нито читалищата."[274]

Ботев се приближава до мисълта, че каквито са условията на живота на хората, такива са и неговите идеи, възгледи и теории. Той не един път изтъква, че „който е свързан материално, той не може да се развива нравствено". Под нравствено развитие в дадения случай Ботев разбира изобщо духовното развитие на човека. С това той подчертава, че материалната нищета води към духовна бедност и ограниченост на хората. „Който е осъден на смърт и който стои вече под бесилницата, той не може да мисли за своето умствено развитие и за образованието на своите деца."

Като воюва против идеалистическата и просветителска насока за обяснение на общественото развитие, Ботев взема за основа реалния живот, „обществените фактори", материалните условия в живота. Той пише: „Ако една народност има отличителни черти от друга народност, т. е. ако нейното материално благосъстояние, нейният живот, нейното правилно

[273] Пак там.
[274] Х. Ботев. Съч., т. I, с. 365.

развитие, нейните нрави, обичаи и понятия, нейните религиозни вярвания се отличават от нравите и обичаите на друга народност, то и обществените, учебните и политически постановления трябва да имат отличителен характер."[275] Тук Ботев ясно подчертава, че материалният фактор определя физиономията на обществото.

Върху основата на признаването ролята на материалните фактори в обществото Ботев критикува филантропическата теория: „Филантропия. Благотворителност. Колко души шарлатани покриват своите мръсни дела чрез тия благозвучни думи, които не принасят почти никаква съществена полза на мястото, дето се те практикуват... Благотворителността не може да изкорени злото, тя не обяснява причините на безбройните страдания на човечеството, не унищожава причините, а лекува само следствията. Тя само затуля устата на гладния, приспива страдующия и приучава недоволния на робство и на търпение."[276]

За Ботев отговорът на въпроса се състои в разкриването на „корена на злото", а той е „онзи анормален обществен ред, който създава безмерно богати и безмерно сиромаси люде"[277]. На тази основа Ботев сочи и начина за практическо разрешение на въпроса, а именно унищожаване на този обществен ред. Като пренася теоретичния анализ от европейска на българска почва, Ботев заключава: „Ако да би попитали гладните мене, то моят рецепт е въстание против днешния обществен строй. Съсипете тая ерархия на човечеството и вие ще да видите, че ще да се унищожат причините за вашите страдания."[278]

Обективният метод на Ботев му помага достатъчно вярно да гледа на действителността като намираща се във вечно движение и изменение. Този процес не е праволинеен, едностранно определен, а се извършва по пътя на отклоненията, трудностите и т. н. Но въпреки трудностите историческото развитие върви напред.

Според социологическите схващания на Ботев обществото не е било по-рано такова, каквото го намираме сега. Историята на народите показва развитието не само в рамките на една форма на обществена организация, а преминава през редица определени етапи, които имат свои собствени чер-

[275] Х. Ботев. Съч., т. I, с. 318.
[276] Х. Ботев. Съч., т. II, с. 242.
[277] Пак там, с. 243.
[278] Пак там, с. 244.

13. Пор. № 163

ти и характеристики. На тази принципна страна на общественото развитие Ботев отделя специално внимание в своята статия „Смешен плач". „Християнството, революцията и социализмът — монархията, конституцията и републиката, те са фактове и епохи исторически, кои ще отрече само тоя ум, който не признава прогреса на човечеството."[279]

В тези мисли наред с положителното твърдение за неотклонното развитие и прогрес на обществото, което има обективен характер, не е трудно да се забележи и ограничеността на възгледите на Ботев. Той различава историческите епохи една от друга само по политически признаци.

В статията си „Решен ли е черковният въпрос?", като критикува апологетите на църковната независимост, които твърдят, че е смешно да се поставя под съмнение решението на този въпрос и ползата му за народа, Ботев развива интересна мисъл за вечния прогрес на човешкото общество: „Ако има тук нейде смях, то трябва да е в прогреса на разума човешки, в развитието на историята, че онуй, що вчера е било незиблима истина, необходимо условие, днес е вреден предразсъдък. Онуй, що се е считало за утопия, днес е исторически факт."[280]

Като признава и разработва въпроса за всеобщото движение и развитие, Ботев стига до правилното разбиране на въпроса за източника и причината на това развитие. Той разглежда борбата на противоположностите като причина за развитието. Само чрез борбата може да се намери истината. В споменатата по-горе статия той разглежда борбата на противоположностите като свойствена на обществената действителност. „Недоволни са народите от настоящето си! Вчера искаха едно, днес търсят друго; туй, що добиха днес с пот и кърви, утре пак пот и кърви проливат, за да го махнат; и отвредом човекът е хвърлен в борба — в борба за свобода, за истина."[281]

Ботев правилно сочи, че най-съществено значение за развитието има борбата на противоположните сили и тенденции: „В таз борба е плачът и смехът; доброто и злото; в нея е прогресът човешки. Без борба светът и до днес щеше да бъде на точката на Япония."[282] Следователно за него източникът на обществения прогрес, на развитието лежи в борбата на противоположностите. Ботев счита, че и борбата на човечеството с природата е основен стимул за движението му напред: „Човечеството върви напред, хората се борят и със самата природа."[283]

[279] Х. Ботев. Съч., т. I, с. 279.
[280] Пак там, с. 287
[281] Пак там.
[282] Пак там.

По духа на своето разбиране на този въпрос Ботев стои по-високо от метафизическите материалисти и достига нивото на руските революционери демократи. Той прави крачка напред в сравнение с П. Р. Славейков и Л. Каравелов, които също са отдавали голямо значение на борбата на противоположните тенденции.

Ако Ботев като редактор на в. „Дума" — 1871 г., изразява в статии идеята за всеобщо развитие и изменение, идеята за борбата на противоположностите в по-общ план, то Ботев в периода 1874—1876 г. като редактор на в. „Знаме" и особено на в. „Нова България" вече по-ясно и по-конкретно отстоява мисълта за това, че в обществения живот има място не просто борбата изобщо, но борбата между старото и новото, отживяващото и раждащото се, реакционното и прогресивното. Така в една от последните си статии „Захваща се вече драмата на Балканския полуостров" той пише: „Тука е неумолимата логика на историята, на която сентенцата е *унищожение на старото, на гнилото и на несъвременното, и живота на новото, на здравото и на човеческото.* Ще може ли някой да отстрани тая сентенца и да накара природата да влезе в друг път."[284] В тия мисли на Ботев ясно проличава дълбочината на неговото диалектическо мислене. Гибелта на старото и победата на новото са не само пожелания, а изискване на обективните закони на природата и на човешката история.

От материалистическо гледище Ботев анализира и въпроса за остарелите надстроечни форми. Всяко явление, факт или учреждение, ако то не отговаря на новите условия и пречи за развитието на прогресивното и по-висшето, по необходимост трябва да загине. В борбата между гнилото и новото трябва да победи и побеждава новото, умира старото, което се изисква от логиката и законите на природата и историята: „Всяко едно гнило, безценно и несъвременно учреждение е осъдено рано или късно на смърт и смърт, толкова по-позорна и по-безчестна, колкото по-дълго време е вреде-

[283] Пак там, с. 472.
[284] Х. Ботев. Съч., т. II, с. 384.

ло то на свободата и на истинския прогрес на човечеството."[285]

Като се оценяват Ботевите възгледи за борбата на противоположностите, необходимо е да се подчертае, че като материалист от домарксовия период той не е можел да стигне до осъзнаването на проблемата за борбата на противоположностите като основа на диалектиката.

Друга интересна проблема в социологията на Ботев е проблемата за класовата борба, революцията и бъдещото обществено устройство на България. Съвременният обществен живот, всички капиталистически страни, сочи Ботев, се раздират от остра класова борба и социални противоречия. Във всички „цивилизовани страни" на Европа се чуват зад официалните „ширми на прогреса" воплите и страданията на трудещите се под социалния гнет на капиталистите; буржоазното общество се огъва под ударите на „отчаяната борба между труда и капитала, както в Европа, така и в Америка"[286]. А малко по-късно, в статията си от 24 май 1875 г., Ботев заключава, че борбата между труда и капитала ще доведе до победата на пролетариата. Обект на неговото разглеждане е английското общество. Английският пролетариат, пише Ботев, „рано или късно ще да преобърне всичкия обществен строй в тая страна"[287]. Но въпреки правилната Ботева постановка, че борбата на класите води до прогреса, и историческия му оптимизъм, че в тази борба ще победи пролетариатът, той разглежда английското работничество като „язва" [288], което говори ясно за незрелостта на неговото разбиране.

Тази жестока борба между класите, тези остри социални противоречия Ботев вижда не само в Европа и Америка, но и в България, където народните маси, ръководени от „революционната партия", са хвърлени в остра борба против турските и българските потисници, за национална и социална свобода. В статия от 10 март 1875 г., като разглежда икономическото, политическото и идеологическото състояние на България, Ботев прави извода, че в резултат на жестоката експлоатация на народа от страна на чуждите поробители и имущите класи той от ден на ден беднее, разорява се, а това според него означава социален напредък: „Напредък, защото с това се умножава нашият пролетариат, който навсякъде е бил и ще бъде двигател на сичките революции."[289] Следователно борбата на класите, специално борбата на пролетариата против неговите угнетители ще доведе до социален прогрес. Но в интерес на истината е да отбележим, че в понятието пролетариат Ботев съвсем не влага научния смисъл, който се съдържа в това понятие. Под пролетариат той разбира в България „онзи клас от нашия народ, въз който лежи сичкият товар на данъците и злоупотребленията"[290]. Ясно е, че Ботев не успява да очертае правилно класовата физиономия на пролетариата.

Само революцията според Ботев ще разреши противоречията и ще освободи народа от робство и експлоатация: „единственият изход от това грозно положение, в което се намира народът, е революцията, и то революция народна, незабавна, отчаяна. Революция, която да изчисти Балканския полуостров не само от турците, които ни считат за стока и за добитък, но и от всичко онова, което да вреди на истинските наши стремления за пълна и абсолютна човешка свобода."[291]

Революционните процеси по начало се детерминират от икономическото положение. Оттук той твърди, че всички европейски революции са причинени от тежкото положение на народа, от непоносимите данъци и разкоша на управляващите класи. Материалното положение определя отношението към революцията. Обезпеченият не се хвърля в бой, чорбаджията не става хъш, богатият гражданин не си нарушава спокойствието, а благоденствуващият селянин не се вълнува от проблеми, нямащи пряко отношение към него. „И така — заключава Ботев — сиромашията е главната причина, която накарва хората да умират за своите идеи."[292]

Една година по-късно Ботев отново се връща към въпроса за причините на революцията в статията си „Да драснем кибрита на въстанието". От анализа на положението на масите в страната той прави заключението, че идеята за революция е обхванала младежта и оная част от народа, „която при днешното свое положение не очаква друго нищо освен глад, мор или крайна сиромашия. А гладът, морът и сиромашията са такива страшни двигатели на революцията, щото за един

[285] Пак там, с. 373.
[286] Пак там, с. 75.
[287] Пак там, с. 242.
[288] Пак там.

[289] Х. Ботев. Съч., т. II, с. 210.
[290] Пак там, с. 210.
[291] Пак там, с. 95.
[292] Х. Ботев. Съч., т. I, с. 344.

залък хляб или една крачка напред човекът не жалее ни жена си, ни децата си, ни имота си, ни живота си“[293].

Паралелно със схващането за икономическата зависимост като двигател на революцията Ботев развива възгледа, че има „исторически закон“ за унищожение на робството, че революцията е исторически необходимо условие за движението напред.

Социалистическите идеи у Ботев имат определени обективни източници в самата страна. Те се заключават в особено острия, дълбок и мощен процес на революционизиране на трудещите се маси. Утопическият социализъм на Ботев е израз на стремежа на трудещите се маси да ликвидират феодализма, робските отношения, да отстранят чорбаджиите и всички експлоататори и да започнат нов, свободен и щастлив живот. Ботев вижда и разбира слабите страни на капитализма. Това неминуемо го довежда до социалистическите идеи като изход от капиталистическото робство. Заедно с това Ботев изпитва известно влияние на социалистическите идеи на Чернишевски и другите руски революционери демократи. Той изучава и знае социалистическите идеи на Сен Симон, Фурие и Оуен. Идеите на Парижката комуна действуват благотворно за формиране на социалистическите му възгледи. Но обективните исторически условия в България не му дават възможност и материал за възприемане на научния социализъм. Той не успява да разкрие законите на капиталистическата формация.

Пръв документ, по който може да се съди за социалистическите възгледи на Ботев, е „Символ-верую на българската комуна“ от 20 април 1871 г.:

„Вярвам ... и в единний комунистический ред на обществото, спасител на всички народи от вековни тегла и мъки чрез братски труд, свобода и равенство.

И в светлия животворящ дух на разума, укрепляващ сърцата и душите на всички хора за сполуката и тържеството на комунизма чрез революция.

И в единното и неделимо отечество на всички хора и обща собственост върху всички имоти.

Изповядвам единний светъл комунизъм, поправител на недъзите на обществото.

Чакам събуждането на народите и бъдещий комунистический строй.“[294]

[293] Х. Ботев. Съч., т. II, с. 31.
[294] Х. Ботев. Съч., т. I, с. 267.

В момента, когато Парижката комуна търпи поражение и версайците устройват кървава разправа с комунарите, когато целият буржоазен печат на Запад и либералнобуржоазният печат в България започват клевети срещу комунарите, Ботев гневно воюва срещу клеветниците на Парижката комуна и излиза в защита на патриотите комунари. Разобличавайки с възмущение буржоазните журналисти и публицисти, Ботев пише: „Кълнете комунистите, че съсипаха столицата ви и умряха с разбойническите за вас думи: „Свобода или смърт, хляб или куршуми!“ Плюйте на техните трупове, на онези жертви на цивилизацията, които сте прегръщали и прегръщате в лицето на жените, на сестрите си, на майките си и днес наричате бесни блудници, защото имаха още сила да се хванат за оръжие и избавят от вертепа на разврата! Хвърляйте кал и камъни върху гроба на Домбровски, защото не стана слуга на някоя коронясана глава, а поборник на велика идея, на висока цел и с гърди твърди се опря на предателите на Франция и виновниците на толкова злочестини на човечеството.“[295]

Заслугата на Ботев се състои в това, че той съединява органически, в едно цяло комунистическите идеали с призива към революция, с революционния демократизъм. Неговите възгледи изиграват в 70-те години на XIX в. историческа роля и подготвят почва за разпространяване на научния социализъм в България.

От революционнодемократическите възгледи и материалистическия мироглед на Ботев произтичат и атеистическите му разбирания. Като съзнателен атеист той води непримирима борба против религията във всичките ѝ форми и прояви, против църквата като материален носител на мистицизма и религиозните заблуждения.

Атеизмът на Ботев и неговата критика на религиозните заблуждения играят забележителна роля в революционното движение на българския народ. В програмните си статии „Решен ли е черковният въпрос?“, „Народът и духовенството“, „Уредбата на българските училище“, „Свищовските католици и значението на религията“, в стихотворенията „Моята молитва“, „Борба“, „Патриот“, „В механата“ и др. Ботев изпъква като войнствуващ материалист атеист. Той дава ясна картина на зараждането, развитието и социалната роля на религията в общественото развитие, показва реакционната

[295] Пак там, с. 278.

роля на религията в обществото, обосновава неминуемата гибел на религиозните заблуждения, които ще загинат с тържеството на новото, свободно от експлоатация общество.

Ботев поставя въпроса за историческия произход на религията, като отхвърля мисълта за религията като природено чувство у всички хора. Той отхвърля всякакви доводи за съществуването на бога, за божествения произход на вселената и човека, за каквото и да е вмесване на свръхестествените сили в природата и живота на обществото. В гениалното си стихотворение „Моята молитва“[296] Ботев с негодуване отхвърля мисълта за бога, „що е в небесата“ и вредното убеждение за божествения произход на човека. Според него, религията е извратена представа за света, свързана с определен култ, поддържаща у човека чувството на страх, безсилие и покорност пред невидимите „висши и неземни сили“. Той успешно показва корените на вярата в боговете и свръхестествените сили. Религиозните възгледи са възникнали в резултат на незнанието на законите, лежащи в основата на природата. Незнанието и невежеството, неувереността в утрешния ден — ето къде се крият причините за страха пред странните явления на природата“[297]. Същевременно Ботев насочва острието на своята критика не само срещу основното понятие на религията — бог, но и срещу идеята за безсмъртието на душата и задгробния живот.

Носителите на религиозния култ той разглежда като консерватори: „Но кажете ми само — пише той, — кога и у кой народ духовенството е принесло каква годе полза и кога и при кой народ то не е било против истината, против прогреса, и против свободата на човечеството? Както щете, а из това правило аз не съм срещал никакви изключения и у най-юродивите историци.“[298]. Наред с безусловно правилната критика на същността на духовенството обаче Ботев допуска едно недооценяване на ролята на българското духовенство в борбата за национална независимост. Според Ботев всички експлоататорски класи изповядват за своите цели религиозните възгледи и мистичните проповеди. В своята изключително важна статия „Свищовските католици и значението на религията“ Ботев пише: „И наистина, ако погледне човек на страданията на тая загубена част от нашия народ не като патриот, а просто като човек, то действително би трябвало

[296] Х. Ботев. Съч., т. III, с. 39.
[297] Х. Ботев. Съч., т. I, с. 552—553.
[298] Х. Ботев. Съч., т. II, с. 491—492.

да помисли, че религията е такова също нещастие за човечеството, каквото е било чумата, холерата...“[299]

Ботев е виждал, че религията е един от най-опасните врагове на политическата свобода, свободомислието и историческия прогрес. В статията си „Народът и духовенството“ той отбелязва: „Единия от най-главните врагове на прогреса и свободата са били, а може би още дълго време ще бъдат духовенството и религията“[300].

В статията си „Решен ли е черковният въпрос?“ Ботев най-ясно анализира социалната роля на религията. Той идва до извода, че религиозната вяра е „юзда“ за народа, средство за неговото подчинение и заробване. За него религията е „социална тъмнина“, а различните духовенства са „синове на тъмнината“, чиято цел е „да заглушат гласа на съвестта и охканията на страждущите“[301]. Той твърди, че религията учи бедните и потиснатите да мълчат, да робуват, да търпят, за да си спасят душата на онзи свят. Религията по такъв начин брича народа на вечно робство и мизерия.

Като засяга въпроса за социалната роля на религията, Ботев пише, че султанската власт се опира на православието като на оръдие на властта си, че загубвайки духовенството, тя „изгубва шпионите и заслепителите на народа със *страхът от бога и почитта към царя,* кои едното олицетворяваха със себе си, другото със самия тиранин“.[302] Тук в концентрирана форма са изложени схващанията на Ботев за религията като идеологическо оръдие в ръцете на господствуващата класа за подчинение и обиране на работния народ, като духовна форма за потисничество.

Ботев развива мисълта, че пълното освобождение от гнета на религията ще се достигне с извоюването на политическата независимост и социалната свобода, тогава, когато се обединят силите на народа и се насочат по „пътя към неговото земно, а не небесно спасение“[303].

Атеистическите мисли на Ботев, неговият материалистически мироглед, страстната му борба против мракобесието и религиозния мистицизъм запазват своето актуално значение и в наши дни. Войнстващият атеизъм на Ботев е съществен принос към всеобщата критика на религията и духовенството.

[299] Пак там, с. 38.
[300] Пак там, с. 74.
[301] Пак там, с. 180.
[302] Х. Ботев. Съч., т. I, с. 288—289.
[303] Пак там, с. 39.

Историческата заслуга на Ботев се състои в това, че той за пръв път с такава яснота и принципност поставя в България въпроса за свободомислието, че той нанася съкрушителен удар върху мракобесието, духовенството и религията — откритите врагове на революционната борба на народа за свобода и независимост. С това Ботев подготвя почвата за бързото разпространяване и възприемане на материалистическия мироглед и марксисткия атеизъм в България.

Христо Ботев е един от най-видните представители на материалистическата естетика[304] през Възраждането. Той не само поддържа и продължава застъпваната от Н. Бончев, Л. Каравелов и Т. Икономов линия в естетическата мисъл, но издига принципи в областта на художественото творчество, които с право се считат за най-високо постижение на възрожденската естетика. Наред с това той дава блестящи образци на художественото слово, които са ярко въплъщение на естетическите му принципи. По своята същност поезията на Ботев е нов етап в развитието на българската литература. Тя е истински народна, дълбоко патриотична и интернационална. Редица негови стихотворения, подобно на народните песни, вдъхновяват и в дни на борба, и в дни на радост. Със своята поезия и естетическата си теория Ботев внася неоценим принос в националната и световната съкровищница на културата.

Силно влияние върху формирането на литературно-критичните и естетическите възгледи на Ботев оказват великите представители на руската класическа философия и естетика — Белински, Херцен, Чернишевски и Добролюбов. Ботев органически свързва литературната теория с политическите проблеми на своята епоха, поставя естетиката в служба на революционната борба. Основното изискване, което той отправя към художественото творчество, се състои в това, да е правдиво отражение на живота, на действителността и да бъде в служба на народа.

Съвършено правилно по този повод акад. Т. Павлов пише: „С гениално прозрение на колосалния си ум и с чудесно художествено проникновение в най-съкровената същина на нещата Ботев още в 1875 г. изказва, както виждаме, някои мисли, които и до ден днешен остават книга, запечатана с девет печата за вулгарните натуралисти и за „изтънчените романтици“ и всевъзможни апологети на чисто естетическо, съзерцателно-пасивно, неборческо и нетворческо отношение към действителността. Сякаш той е предчувствувал, че у нас ще се намерят теоретици на „безкритичното“ отношение към изкуството, на търсенето само на таланта у човека-борец, а не и човека-борец в таланта.“[305]

[304] Вж. по-подробно в: П. З а р е в. Панорама на българската литература, т. I, ч. I, дял втори. С., 1966.

Анализът на Ботевото схващане за същността и предназначението на литературата и изкуството показва, че той достига до няколко основни принципа. Първият принцип се формулира като изискване за открита социална заангажираност на литературата и изкуството. В противоположност на теорията за бягство от живота и проблемите на деня Ботев като страстна, революционна натура и убеден реалист призовава литературата и духовното творчество да станат трибуна за разпространяване на революционни и прогресивни идеи.

Вторият основен въпрос, на който Ботев дава правилен отговор, е въпросът за същността на литературното творчество. За него не съществува дилема дали изкуството трябва да бъде разглеждано и разбирано като отражение на живота, или пък то е плод на чистите умонастроения на избрани единици. Последователният реалист разглежда изкуството и литературата като отражение на действителността. Цялото художествено творчество за него е в най-тясна връзка с живота, с народа, с нуждите и стремежите на обществото. Следователно основният въпрос на естетиката за отношението на изкуството към действителността Ботев решава правилно, в пълно съгласие с философско-материалистическата си концепция. Той формулира като основен принцип положението, че литературата и изкуството не само трябва да се съобразяват с живота, със стремежите и потребностите на народа, но че науката, литературата, поезията и т. н. са произведения и отражение на самия живот на народа.[306]

Важен момент в естетическите възгледи на Ботев заема проблемата за единството на формата и съдържанието на художествените произведения. В своите литературно-критични статии той се бори за пълно единство на дълбока съдържателност и висохудожествена форма. Ботев рязко критикува поетите и писателите от рода на Франгия, Стойков, Сапунов и редица други за проповедта на безидейност, за бездарност

[305] Т. П а в л о в. За материалистическа естетика, литературна наука и критика. С., 1954, с. 339—340.

[306] Вж. Х. Б о т е в. Съч., т. II, с. 25.

и художествено несъвършена форма. Техните произведения са бедни по съдържание, лишени от някакви съществени идеи. В своето забележително сатирично стихотворение „Защо не съм поет?“, което едновременно е изложение в поетична форма на основните му художествени изисквания, Ботев разобличава ниското идейно равнище в стихотворенията на поетите Пишурка, Сапунов и др. Той подлага на критика и крупните поети реалисти П. Славейков и И. Вазов за безидейността на някои техни стихотворения и проповеди на мистицизъм.

Ботев същевременно смята, че идейното съдържание, тенденцията и смисълът на литературата трябва по необходимост да бъдат изразени във висока художествена форма. Ако това не се спазва, тогава според него не може да се говори за ценно художествено произведение. В редица свои литературно-критични статии той анализира художествената форма на творчеството на някои български поети и писатели, а също така и на преводна литература.

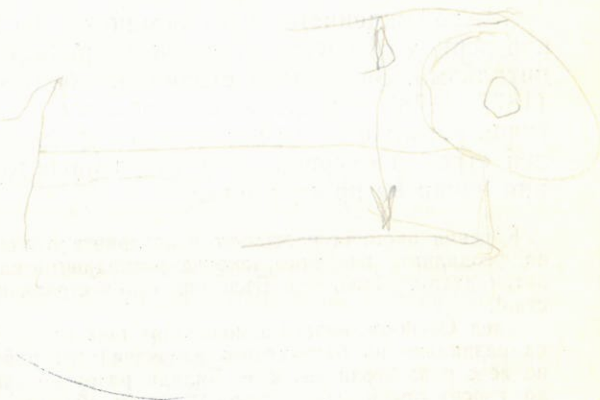
Като борец за народност в литературата и изкуството Ботев никога не противопоставя културните достижения на народите едни на други. Той смята, че народността в литературата е форма за проявата на общочовешките интереси, на „съвременните“ идеали. Нашият велик поет съветва да се използва критично, съобразно с нашите условия, всичко ценно, което е създала световната литература. Поезията на Ботев е образец на истински патриотизъм и интернационализъм. Той се отнася с голямо уважение към реалистичната литература на другите народи и преди всичко на руския народ. Той цени извънредно много забележителното произведение на Чернишевски „Какво да се прави?“, дава висока оценка на „безсмъртното съчинение“ на Сервантес, на съчиненията на Байрон, Гьоте, Хайне и т. н. Той оценява заслужено и немския пролетарски поет Георг Хервег.

Като разглежда огромната роля на литературата в обществения прогрес и нейното място в революционната борба, Ботев отдава голямо значение на публицистиката и журналистиката като литературни жанрове. Най-важното предназначение на журналистиката той вижда в подготовката на народните маси за революцията, за борба против народните поробители. Активното въздействие върху обществения живот е основното изискване, което Ботев отправя към публицистите и журналистите. Творчеството на журналистите е могъщо средство за изменение на съществуващото положе-

ние, за формиране на общественото мнение. Още в програмната статия на в. „Знаме“ от 1874 г., като подчертава, че нашият народ в борбата си няма трибуна, чрез която да изрази своята воля и стремежи, Ботев пише: „Единственото негово средство в това отношение се явява неговата журналистика“[307].

Подчертавайки социалнореволюционното значение на журналистиката във в. „Нова България“, Ботев изтъква: „Освен физическата сила народът трябва да излезе и със свое морално оръжие. Журналистиката е едно от първите средства на революцията.“

Революционнодемократическата и материалистическата естетика на Ботев оказват огромно влияние върху цялата съвременна нему епоха в България. С изключение на някои подробности и второстепенни моменти тя не е остаряла и до наши дни. Ботев разглежда литературата като могъщо оръжие за борба, за организиране, възпитаване и вдъхновяване на масите. Историята блестящо потвърди тези негови възгледи.



[307] Х. Ботев. Съч., т. II, с. 6.

ГЛАВА ТРЕТА

МАРКСИСТКАТА ФИЛОСОФИЯ ОТ ОСВОБОЖДЕНИЕТО ДО ОКТОМВРИЙСКАТА РЕВОЛЮЦИЯ

§ 1
Историческа обстановка и обща характеристика на идеологическия живот

С освобождението си от османско иго България встъпва в нов период от своето историческо развитие, в периода на капитализма. За нашата страна освободителната Руско-турска (1877–1878) война изиграва ролята на буржоазнодемократична революция. Тя ликвидира порядките на турския феодален строй и открива пътя за развитието на капиталистическия начин на производство.

Коренни промени настъпват в аграрните отношения. С унищожаването на феодалните владения започва разпадането на българските задруги и патриархални семейства. България става страна на дребно селско стопанство[1].

След Освобождението започналият още подир Кримската война процес на разпадане на българското занаятчийство продължава да се развива, но вече с по-бързи темпове. Хиляди разорени занаятчии се принуждават да търсят препитание в държавните и общинските учреждения или стават наемни работници в зараждащата се фабрична индустрия[2].

Установяването на стоково-паричното стопанство става основа и източник за развитието на търговския капитал, тясно свързан с лихварството и лихварския капитал. Важен източник за първоначалното натрупване на капитали става външната и вътрешната търговия. Особена роля в това отношение играе предприемачеството. Строителството на повечето

[1] История на България, т. II, с. 1962, с. 21.
[2] Пак там, с. 27.

държавни, общински и други обществени предприятия и строежи става по линията на предприемачеството.[3]

Натрупаните капитали при новите условия след Освобождението започват да се насочват към индустриална дейност. Разширява се фабричното производство. Търговската буржоазия постепенно се превръща в търговско-индустриална. В страната започват да действуват икономическите закони на новата обществено-икономическа формация — законите на капитализма.[4]

Положителен тласък в капиталистическото развитие на страната дава Съединението на Северна и Южна България (1885 г.). Първоначалното натрупване на капитали получава още по-голям размах след Сръбско-българската война и особено в периода на Стамболовия режим, който дава пълна свобода на едрите търговци, лихвари и предприемачи да ограбват селяните, занаятчиите и държавната хазна. Капитализмът през времето на този режим се утвърждава изключително бързо.[5]

Българската държава също така активно съдействува за капиталистическото развитие на страната. Чрез своето законодателство и главно чрез Търновската конституция тя санкционира и гарантира развиващия се буржоазен строй. Капитализмът в България се развива при две специфични условия: първо, вътре в страната преобладава дребната собственост и не са налице необходимите капитали за създаване и развитие на собствена индустрия и второ, неговото развитие се извършва в период, когато европейските капиталистически страни вече са навлезли в монополистическата фаза. Тези условия до голяма степен обуславят компрадорския характер на българската буржоазия. Принудена да търси капитали отвън, тя отваря широко вратите за проникване в България на европейския капитал. Но европейската буржоазия не е заинтересувана от индустриалното развитие на България, а от запазването ѝ като суровинен придатък на своята промишленост. Чуждите капитали се използват главно за развитие на някои клонове на леката индустрия, като българската буржоазия се задоволява само с печалбите от търговията и от леката индустрия.

Макар и ограничено, развитието на капитализма и в България постепенно довежда до обособяване на двете основни класи на капиталистическия строй — буржоазията и пролетариата. Борбата между тях в икономическата, политическата и идеологическата област става основно съдържание и определител на общественото развитие през следващите няколко десетилетия.

В първите години след Освобождението у нас се оформят и се борят две политически партии — либералната и консервативната. Доста нееднородна, първата от тях изразява интересите на дребната и средната буржоазия, а консервативната — идеите и традициите на лихварите и чорбаджиите от

[3] Ж. Натан. История на икономическата мисъл в България. С., 1964, с. 70—71.
[4] Пак там, с. 79.
[5] История на България, т. II, с. 87.

преди Освобождението и на зараждащите се едри земевладелци и буржоазия след Освобождението.[6]

Незавършеното и неясно очертаното още класово разслоение и диференциация през първите години на независим живот на страната поражда и неясни идейно-политически течения и концепции. При новите условия революционните идеи на Ботев, Левски и Каравелов са до голяма степен изоставени. Наистина някои представители на либералната партия (Г. Кърджиев, З. Стоянов, А. Узунов, П. Тодорович и др.) правят известни опити да продължат идеите на българските възрожденци, но непознаването на обективните обществено-исторически закони не им позволяват да се ориентират правилно в бъдещото развитие на страната и да очертаят неговите перспективи. Поради това техните възгледи в най-добрия случай не са нищо друго освен една еклектическа смесица от радикалсоциалистически, утопични и дребнобуржоазни идеи. В процеса на по-нататъшната класова диференциация либералната партия се разпада на няколко крила. Едни от нейните представители стават проводници на идеите на руските народници. Те отричат капиталистическото развитие на България и водят борба против българските марксисти и социалисти. Други се вливат в рано зародилото се в България социалистическо движение, а трети преминават направо на позициите на българската буржоазия и заедно с идеолозите на консерваторите стават поддръжници на най-реакционни философски и социологически възгледи.

Една от особеностите в идейно-политическото развитие на България е сравнително ранното появяване и разпространяване на идеите на марксизма и социализма в нея. Тяхното пренасяне става още в периода, когато започва зараждането на българската работническа класа. Пропагандата на идеите на марксизма и социализма е тясно свързано с името и дейността на основоположника на марксистката партия в България Д. Благоев.

Екстрадиран за революционната си дейност от Русия, Благоев се завръща в България, където ревностно пропагандира идеите на марксизма и социализма чрез основаното и редактирано от него списание „Съвременний показалец“ (1885 г.). Една година по-късно започва издаването на в. „Росица“, редактирано от Е. Дабев, който също си поставя за задача пропагандирането на идеите на марксизма. Превеждат се редица трудове на Маркс и Енгелс и на други социалисти. Голямо значение за разпространението на марксизма има създаването на социалистическата партия в България (1891 г.) и написването на труда на Д. Благоев „Що е социализъм и има ли той почва у нас?“ Дейността на Благоев и на българските социалисти намира благоприятна почва във формиращия се български пролетариат. Социалистическото движение постепенно укрепва и се развива. Българските марксисти получават първата си закалка в борбата с народническите идеи, а по-късно и в борбата си с буржоазната идеология, с международния ревизионизъм и неговите български представители — общоделците. В края на XIX и началото на XX век марксистката философия и идеология се очертава като едно от основните идейни течения, които характеризират и влияят върху развитието на страната от този период.

Второто идейно течение, което се формира и развива през този период, е българската буржоазна философия и идеология. Господствуващите по онова време в Западна Европа реакционни и идеалистически философски и други идейни течения стават главната духовна храна на българската буржоазна интелигенция. Недостатъчните местни философски традиции са предпоставка да се приеме без необходимата критичност онова, което се поднася в европейските университети, и да се пренася в България като последна дума на науката. В края на XIX и началото на XX век у нас проникват идеите на Беркли, Кант, Шопенхауер, Ницше и др., но най-голямо влияние върху български философски работници оказват лайпцигските преподаватели по философия, психология и естетика В. Вунт, Й. Фолкелт, Т. Липс, К. Ланге и немските иманенти В. Шупе, Й. Ремке и др.

Българската буржоазна философия като цяло не е оригинална, но има отделни мислители (И. Гюзелев, д-р К. Кръстев, Н. Алексиев), които проявяват самостоятелност и свежест на ума и съумяват да поставят някои оригинални проблеми или решения. Освен това близкият период на възрожденските идеи и преобладаващият дребнобуржоазен характер на страната дават своето отражение. В повечето случаи българските буржоазни философи отбягват крайностите на реакционната европейска буржоазна философия и се стремят да се придържат към някои по-реалистични и рационални философски концепции (Н. Алексиев, И. Георгов). В областта на социологията техните възгледи общо взето също се придържат към по-демократични позиции, но като цяло си остават идеалистически и ненаучни.

[6] Вж. Д. Благоев. Принос към историята на социализма в България. В: Съч., т. II, с. 75.

14. Пор. № 163

С изключение на Д. Михалчев българската буржоазна философия не можа да формира свои философски школи и да пусне дълбоки корени в съзнанието на българския народ. Несъмнено най-важна заслуга за това има рано формиралата се здрава българска марксистка философска мисъл, която непрестанно атакува всяко новопоявило се буржоазно учение, разкрива неговата научна несъстоятелност и реакционна идеологическа роля. И няма нищо чудно в това, че закалена и възмъжала в тази борба, тя в редица отношения можа да даде свой принос, който надраства националните рамки и се влива в процеса на творческото развитие на марксистката философия и теория в световен мащаб.

§ 2
Философското дело на Димитър Благоев

Димитър Благоев[7] остави огромно научно наследство с енциклопедичен характер. Достатъчно е да се каже, че само в сп. „Ново време" той публикува около 500 статии, хроники,

[7] *Димитър Благоев Николов е роден на 14 юни 1856 г. в с. Загоричене, Костурско (Македония), където получава първоначалното си образование.*

През 1871 г. той напуска Загоричене и заминава при баща си в Цариград, воден от желанието да се учи. Две години работи обущарство, но като узнава за съществуването на българско училище в цариградския квартал Фенер, Благоев захвърля обущарския чук и се озовава при П. Р. Славейков, ръководител на училището.

В 1875 г. Д. Благоев постъпва в Габровската гимназия, където го заварва Априлското въстание. След потушаването му той отива в Стара Загора при своя учител П. Р. Славейков.

През януари 1879 г. Благоев пристига в Одеса, за да продължи образованието си, и посещава една от одеските гимназии. През септември 1880 г. отива в Петербург и постъпва най-напред във физико-математическия факултет на университета. Тук Благоев се свързва със студентските организации, а чрез тях и с руското революционно движение.

След разгрома на народоволческите организации във връзка с убийството на императора Александър II през 1881 г. Благоев се убеждава в несъстоятелността на народническата тактика. Той почва да търси „нови революционни пътища" и ги намира в учението на Маркс. През 1882—1883 г. той усилено изучава първия том на „Капиталът". Д. Благоев започва пропаганда на научния социализъм най-напред в студентската среда. Тук той за пръв път излага своите нови социалистически възгледи, а в началото на зимата от 1883 г. слага основите на първата социалдемократическа организация в Русия, известна в история-

критики, рецензии и пр. Литературното наследство на Благоев се отличава с рядка научно-теоретическа дълбочина и ерудиция. То носи ярко изразен боеви, войнствен, диалектикоматериалистически характер.[8]

Д. Благоев е цялостен и последователен философ марксист. Той схваща диалектическия материализъм като наука за всеобщите закони за развитието на природата, обществото и човешкото мислене. Затова, когато говорим за неговите възгледи, трябва да имаме предвид трите съставни части на марксистката философия: философския материализъм, материалистическата диалектика и историческия материализъм.

Диалектически материализъм

Благоев разбира Марксовата философия като тъждество на диалектиката, логиката и гносеологията, което го приближава до Лениновата концепция. Още в книгата си „Що е социализъм и има ли той почва у нас?" (1891 г.), характеризирайки Марксовия философски материализъм, той пише: „И наистина съвременният материализъм ляга в основата на всички съвременни човешки знания; той ги свързва в едно цяло, което ясно ни обяснява всички природни и исторически явления с материалните условия на живота. В сегашно време, който не мисли материалистически, лута се в тъмнината; не е напълно съзнателен, не е мислещ, не е образован човек."[9]

Това разбиране на Благоев пронизва цялото негово научно творчество. А във философските си произведения „Що е социализъм?", „Към марксизма", „Упътване за изучаване на Марксовото учение", в статиите против Д. Михалчев — „Диалектическият материализъм и теория на познанието" (седем поредни статии), в статиите против д-р Д. Пасманик, д-р А.

та под името „Групата на Благоев". Тази група си поставя за задача да пропагандира социализма и да организира работниците в Петербург. Тя изгражда около 15 кръжока. През 1884 г. Благоев изработва проектопрограмата на организацията. По-късно е създадена нелегална печатница и групата започва да издава свой печатен орган — в. „Рабочий", уводната (програмната) статия на който пише също Благоев. В тази статия Благоев излага в основни линии програмните въпроси на групата. От вестника излизат само два броя. Значението на този вестник за революционното движение в Русия е високо оценено от Ленин.

[8] Литературното наследство на Д. Благоев е събрано в 20 тома, отпечатани от Издателството на БКП през 1957—1964 г. под общото заглавие „Съчинения".

[9] Д. Благоев. Избрани произведения, т. I, с. 53.

Недялков, М. Нинов и др. той дава характеристика на Марксовия философски материализъм.

Благоев стои твърдо на позициите на Марксовото учение за материалността на света и неговите закономерности, за света като обективна, развиваща се реалност.

Той разграничава диалектическия материализъм от „естественонаучния или метафизическия“. Диалектическият материализъм вижда в многообразието от вещи и явления в природата и обществото различни форми на движещата се материя. Колкото и да са разнообразни и сложни тези явления и форми, те са форми на материята, имат една общоматериална основа. Те по природа са материални. И колкото и да е многообразен светът, той е единен, цялостен в „неговото единство и в неговата материалност“. И това материално единство на света се доказва не с някакви философски фокуси, а от „дългото развитие на естествознанието и философията“.

Благоев отстоява философското понятие за материята. „За науката — пише той — съществува външен обективен свят, независимо от субективното съзнание и вътрешна причинна връзка между предметите на тоя свят; за нея действително обективни са само ония представления, източникът на които се намира вън от субекта.“

Философското понятие за материята Благоев дава в духа на Енгелсовото определение за материята. За науката и философията, твърди Благоев, материята не е някаква празна абстракция, някаква „същност, лишена от всякаква определеност“, а материя, вещество с разнообразни реални свойства. Под материалност Благоев не разбира някаква „проста условност“, някаква неопределена „същност“ или „предмети в себе си“, а съвкупността на реалните външни предмети, на действителните им материални свойства, които винаги изменят формата и състоянието си, но винаги остават материални.[10]

Във философското понятие за материята Благоев включва всички „материални свойства“, реалните свойства на „многообразните форми, състояния, комбинации и модификации на материята“. Но той не изтъква основното ѝ свойство, а именно — обективна реалност, съществуваща вън и независимо от съзнанието.

Във връзка с материалността на света и неговите закономерности Д. Благоев отделя голямо внимание на въпроса за първичността на материята и вторичността на съзнание-

[10] Пак там, с. 102—103.

то. При анализа и характеристиката на основния философски въпрос той тръгва от положението на Маркс: битието определя съзнанието. Какво разбира Благоев под „битие“? „Външният свят — пише той — другояче се нарича битие. Следователно природата и човекът, като част от нея, са битие. И затова гореказаното ние го изразяваме така: *„битието определя мисленето.“*[11] Но не само това влиза в понятието „битие“, защото само в това не се изчерпва *външният обективен свят* за Благоев. „Под външен свят се разбира не само природата, но и човешкото общество. Последното е, тъй да се каже, продължение на природата.“[12]

Още в първата си статия против Михалчев в сп. „Ново време“ (кн. X, 1903 г.) Благоев цитира формулировката на Енгелс в „Лудвиг Фойербах и краят на немската класическа философия“ за „великия основен въпрос на философията“ и говори за двата лагера във философията — материализъм и идеализъм. Ние имаме работа с идеализъм, посочва Благоев, когато при решаването на основния въпрос на философията се „взема като основно начало духът, и ще имаме материализъм, когато същият въпрос се разрешава, като се взема за основно начало природата. С други думи, материализъм в общофилософски смисъл е философска система, или онова философско, ако щете, учение, което обяснява отношението на мисленето към битието, като взема за основно начало природата.“[13]

Тези „две основни направления“ във философията, подчертава Благоев, имат своя история на развитие. Материализмът и идеализмът са непримирими и взаимно изключващи се философски направления, два противоположни мирогледа. Във втората си статия против Михалчев Благоев заявява: „Материализмът и идеализмът не са „мними противници“, а две противоположности, понеже те решават един и същ проблем от две съвършено противоизходни точки.“[14] Благоев е решителен противник на всички еклектически опити да се примирят или съединят материализмът и идеализмът. На тази основа той се бори против Михалчев, Пасманик и др.

Благоев е против атрибутивността на мисленето, съзнанието, т. е. против всеобщата одухотвореност на материята, разпространяването на съзнанието върху всяка материя.

[11] Д. Благоев. Съч., т. 14, с. 308.
[12] Пак там.
[13] Д. Благоев. Съч., т. 9, с. 12.
[14] Пак там, с. 34.

„Маркс-Енгелсовият материализъм — твърди Благоев — не е атрибутивен."[15] Михалчев, казва Благоев, разбира израза на Холбах „материята мисли" в буквалния смисъл и разпространява това свое разбиране на всяка материя, „материя, каквато и да била тя", „мисли". И тази своя вулгаризация приписва на марксизма. Благоев свързва мисленето само с човешкия мозък. Той отчита съществуването на дразнителност у низшите организми, чувствителност — в по-висшите, и мислене — само у човека. Мисленето е свързано с процесите, които стават в човешкия мозък. „Процесите, ставащи в мозъка, дават продукт мисление, духовното. А понеже тези процеси са материални, то ако е въпросът да изтълкувате материалистите и в тоя смисъл, че материята притежава атрибута, свойството да „мисли", можете смело. И буквално никакво противоречие няма да има."[16]

Тук, както виждаме, у Благоев не свойството е въздигнато в ранг на атрибут, а атрибутът е сведен до степента на свойство и в понятието атрибут е вложено съвсем друго съдържание, различно от онова, което влага Спиноза. Благоев е чужд на мисълта за всеодушевеността на материята, за мисленето като общо и вечно свойство на материята. Но той допуска грешка, като взема под защита спинозистките „прегрешения" на Плеханов по този въпрос. „Теорията на Маркс—Енгелс — поддържа Благоев — не може да се свързва с цялото учение на Спиноза, а само с оная негова част, която съдържа горेказаните материалистически основоположения. Но затова именно Плеханов е съвършено прав, когато казва, че материализмът на основателите на научния социализъм е бил разновидност на спинозизма."[17] Към края на втората си статия против Михалчев Благоев заключава: „И тъй спинозизмът съвсем не е далеч от материализма изобщо и последният, наистина може да се каже, е разновидност на спинозизма. Освен туй от това, че Плеханов приема Спинозовото положение — „мисленето и протежението са два атрибута на една и съща субстанция", не може да се прави заключението, че „според него материализмът на неговите учители е бил атрибутивен". Дори да приемем това, материализмът положително нищо не губи от своята научна твърдост и ясност."[18] Това безспорно са грешки на Благоев.

[15] Пак там, с. 27.
[16] Пак там, с. 40.
[17] Пак там, с. 35.
[18] Пак там, с. 41.

Д. Благоев стои здраво върху позициите на диалектикоматериалистическата гносеология, на позициите на Маркс-Енгелсовото учение за отражението. Той нашироко разглежда, характеризира и прилага в своята теоретическа дейност това учение. Като се почне от книгата „Що е социализъм?", Благоев неотстъпно провежда това разбиране. „Сега се знае, че идеите или понятията за предметите на външния свят не са готови в главите ни, ами са само повече или по-малко вярно отпечатване на тия предмети в нашите глави. За да се роди в главата ни някаква идея за един предмет, трябва тоя предмет да съществува и да направи впечатление на нас. Нашето съзнание зависи от веществените условия, в които живеем... Късо казано, сега е необорима истина, че целият духовен живот на човека се развива под влиянието на материалните (веществените) условия, които го обкръжават."[19]

Гносеологическия образ Благоев схваща като идеален и субективен образ на обективните неща. „Понятията на човека, или неговите *идеи* — казва той, — не са нищо друго освен *отрази* на предметите или явленията от външния свят в главата или мозъка на човека. Те са *умствени образи* на нещата, отразени в главата на човека. Докато човек не получи *отпечатък, впечатление* в главата си от едно нещо, той не може да има понятие или идея за това нещо... Понятието или идеята за движението, за неговите закони, за времето и пространството, в които то се извършва, са просто *отрази* в главата на човека на движението на нещата във външния свят, които стават във времето и пространството."[20]

Благоев правилно разбира диалектиката на образа и оригинала. Той *не откъсва,* но и *не отъждествява* идеалния, субективния образ с предмета, който е породил в човешкото съзнание този образ. Благоев основателно твърди, че в Марксовата гносеология и дума на може да става за такова тъждество. Такова тъждество съществува само в идеалистическата философия и специално в субективноидеалистическата философия и иманентната философия, за „наивните реалисти" и берклианци, за тези, „които поддържат нелепата догма" за тъждеството на мисленето и битието и затова предъвкват Берклевия софизъм, че да мислим за света и да твърдим за неговото съществуване вън и независимо от нашето мислене било противоречиво"[21].

[19] Д. Благоев. Избр. произв., т. I, с. 52.
[20] Д. Благоев. Съч., т. 14, с. 307—308.
[21] Д. Благоев. Съч., т. 9, с. 81—82.

Но Благоев е и против кантианското откъсване на субективния, идеалния образ от обективните неща, които са го породили в човешкото съзнание. Той е против всякакъв агностицизъм и *символизъм* в познанието, в гносеологията. Благоев критикува Кантовата гносеология, кантианския агностицизъм от позициите на диалектическия материализъм, от позициите на Маркс-Енгелсовата теория на отражението. Но критикувайки неокантианеца Волтман и неговия привърженик Михалчев, Благоев допуска грешка. Водейки борба с агностиците, които откъсват явленията от „нещата в себе си" и провъзгласяват непознаваемостта на „нещата в себе си", на материалния свят, Благоев отстъпва от своите твърди позиции, които заема по отношение на теорията на отражението, и допуска Плехановото тълкуване на образите като „йероглифи". Благоев просто цитира Плеханов из неговата седма забележка към книгата на Енгелс „Лудвиг Фойербах": „Нашите усещания са своего рода йероглифи, които довеждат до нашето знание онова, що става в действителността. Йероглифите не приличат на онези събития, които се предават от тях. Но те могат *съвършено вярно* да предават както самите събития, тъй — и това е главното — и ония отношения, които между тях съществуват."[22]

Това употребяване на понятията „йероглифи" и „условни знаци", това единствено изказване на Благоев, допуска ненужен елемент на агностицизъм. Ленин в „Материализъм и емпириокритицизъм", критикувайки теорията на символите (или йероглифите) у Плеханов, казва: „Безспорно е, че образът никога не може изцяло да се сравни с модела, но едно нещо е образ, друго е символ, *условен знак*. Образът необходимо и неизбежно предполага обективната реалност на това, което се изобразява. „Условният знак", символът, йероглифът са понятия, внасящи съвършено ненужен елемент на агностицизъм."[23] Но Благоев никога не свежда образа до йероглифа.

Диалектиката, според Благоев, е „критическа и революционна по същността си". Ако Хегеловата диалектика има за цел „да оправдае съществуващия ред на нещата", да примири съществуващите в Германия класови противоречия, то Марксовата диалектика не се спира пред нищо: като обяснява съществуващото, обяснява и неговото отрицание, неговата неизбежна гибел. Тя е „душата на истинското научно по-

[22] Пак там, с. 80—81.
[23] В. И. Ленин. Съч., т. 14, с. 223.

знание", тя „е основата на Марксовата теория за социалното развитие"[24].

Против напъните на Д. Михалчев и други противници на марксизма да представят диалектическия материализъм като „амалгама" или „комбинация" на Хегеловата диалектика и Фойербаховия антропологически материализъм Благоев подчертава „неразглобимото" единство на Марксовия диалектически метод и материалистическата теория, неразривното единство или тъждество на материалистическата диалектика и теорията на познанието. За Благоев диалектическият материализъм не е просто метод, а философска наука, теория на познанието на марксизма. „Диалектическият материализъм — пише той — сам е „философско знание", основано на емпирическите данни на съвременната естественоведенческа наука. Материалистическата диалектика черпи своята сила, става могъща благодарение на „грандиозното" натрупване на емпирически материал, който дава съвършеното естествознание."[25]

Диалектическият метод за Благоев е, да се изразим с думите на Енгелс, *аналог* на действителността. Това е диалектическото развитие на природата и обществото, което се отразява в главата на човека и се използва съзнателно при изучаването на обективния материален свят, служи на пролетариата като най-сигурно средство в борбата му за освобождение.

Всички произведения на Благоев имат за своя методологическа основа материалистическата диалектика, марксисткия диалектически метод. Те са пронизани от него, изградени върху този всепобеждаващ метод.

При общата характеристика на марксисткия диалектически метод Благоев разглежда метода като отражение на основните закони и принципи на обективната диалектика, а именно: разглеждане на явленията в природата и обществото във взаимната им връзка и обусловеност; разглеждане на явленията в природата и обществото в процеса на тяхното възникване, развитие, движение и изменение; разглеждане развитието, изменението в природата и обществото като преминаване на постепенните количествени изменения в качествени и обратно; и накрая — разглеждане изменението в природата и обществото като резултат на вътрешните противоречия, резултат на вътрешната борба на противополож-

[24] Д. Благоев. Избр. произв., т. II, с. 170.
[25] Пак там, с. 25.

ностите, иманентно присъща на всички явления в природата и обществото.

Д. Благоев разглежда винаги законите на диалектиката заедно, свързани, преплетени едни с други, защото не може да се разбере движението въобще без взаимната връзка и взаимните тенденции в самите неща и явления. Чрез разкриване на принципа за взаимната връзка и взаимозависимост между явленията непосредствено се идва до разкриване на закона за движението, изменението и развитието на явленията в природата, обществото и мисленето.

Благоев рязко противопоставя диалектическия метод на метафизическия метод на мислене и познание. Диалектическият метод в противовес на метафизическия разглежда нещата и явленията и техните отражения в главата на човека във взаимодействие, в тяхното движение и развитие, като продукти от целия процес на развитието. За илюстрация Благоев взема примери от областта на природата. Той разглежда целия органически свят — растения и животни, а така също и човека, като резултат от дългия, милиони години продължаващ се процес на развитие на природата.

В потвърждение на предимствата на диалектическия метод на мислене пред метафизическия Благоев се спира на трите велики открития, за които говори Енгелс в книгата си „Лудвиг Фойербах“, особено на Дарвиновото учение. Учението на Дарвин за произхода на видовете и човека според него „полека-лека съвсем измества метафизическата метода“. Това учение доказва, че целият органически свят — растенията и животните, а така също и човекът „са плод на многомилионното развитие“.

С помощта на марксисткия диалектически метод Благоев обяснява развитието и смяната на формите на човешкото общество, разкрива обективните закони на общественото развитие. Когато първобитното общество расте, развива се, в същото време то се разлага, т. е. в неговите недра се зараждат условията за робовладелското общество; същото става и в последното, във феодалното и в капиталистическото общество. Едната форма е свързана с другата, предшествува и поражда друга нова обществена форма, тази от своя страна предшествува и поражда друга нова обществена форма и т. н., при което причината и следствието си менят местата в процеса на развитието; което тук е причина, там става следствие и обратно. „В диалектическото развитие — пише Благоев — господствува *необходимостта*. Както в процеса на раз-

витието стана *необходимо* буржоазното общество, така става *необходимо* и изместването му от социалистическото.“[26]

Когато разглеждаме вселената и човешкото общество диалектически, посочва Благоев в книгата си „Към марксизма“, става ясно, че природата и човешкото общество, което се явява продължение на природата, имат своя история на развитие, че в природата и в човешкото общество всичко е в движение, всичко се изменя и развива, изниква и в същото време изчезва, че движението, развитието е вечно, както е вечен самият материален свят.

От чертите на метода Д. Благоев минава към разкриване на законите на диалектиката като закони на развитието на обективния материален свят и мисленето. Той разкрива действието на закона за преминаване на количествените натрупвания в качествени изменения и обратно, и на закона за единството и борбата на противоположностите като основни закони на диалектиката.

Д. Благоев още през 1891 г. в статията си „Христо Ботев пред съда на „естетичните““, когато говори за общественото развитие, различава скок с взрив и скок без взрив. Той допуска, макар и като изключение, мирен, парламентарен път на пролетариата към властта. Под взрив Благоев разбира самата въоръжена борба („сблъсък“, борба със „свинец“), политическата революция на пролетариата като начало на скока. В статията си „Марксизъм или бернщайнианство?“ Благоев отново се спира на въпроса за „скока“ и подчертава „взривния“ характер на скока при преминаването на една класовоантагонистическа формация в друга. Съгласно Марксовия диалектически метод, твърди Благоев, количеството минава в качество, или качественото изменение е следствие на количественото материално изменение. В този момент се прекъсна постепенното, еволюционното развитие на обществото, извършва се скок, социална революция, която се явява във вид на политическа революция на класата, извикана на историческата сцена от „материалното развитие на производството“[27].

Д. Благоев отдава голямо значение на закона за единството и борбата на противоположностите. Той разглежда този закон на развитието като всеобщ — „велик, вечен, повсеместен закон“[28], закон, който разкрива същността на развитието на

[26] Д. Благоев. Избр. произв., т. II, с. 389.
[27] Пак там, с. 24.
[28] Д. Благоев. Избр. произв., т. I, с. 23.

природата, обществото и мисленето. Благоев илюстрира действието на този закон с примери от различните области на обективния материален свят. „За да разберем същността на развитието на едно например растение — пише той още в „Що е социализъм . . .?“,— трябва да разглеждаме живота и погиването му във взаимната им връзка. Разглеждано така развитието на растението, ние се убеждаваме, че то в едно и също време живее и умира, съществува и не съществува.“[29]

Д. Благоев идва до общия извод, че „развитието както в природата, така и в обществото става диалектически. Всяко явление носи само в себе си своето отрицание, с развитието на което явлението се превръща в своята противоположност.“[30] Той разглежда борбата на противоположностите като борба на новото със старото, където новото, прогресивното, всякога побеждава. В капиталистическото общество носител на новото е пролетариатът — носител на новите, социалистически производствени отношения, а носител на старото е капиталистическата класа, която стои на стража на старите капиталистически производствени отношения, които са спирачка в развитието на производителните сили, на обществения прогрес.

Във връзка със закона за единството и борбата на противоположностите Благоев разглежда и категориите форма и съдържание. Той дори счита, че същият този закон обхваща или се проявява в „закона за отхвърляне на формата, породена от известно съдържание вследствие на по-нататъшния ръст на същото съдържание“.

Анализирайки диалектиката на съдържанието и формата, Благоев ясно разкрива водещата роля на съдържанието по отношение на формата, определящата роля на количеството по отношение на качеството. Той показва, че сблъсъкът на съдържанието с формата настъпва, когато съдържанието достига определена степен на зрелост, а формата остарее и започва да спъва неговото развитие. В същото време Благоев разкрива тясната връзка и обусловеност на закона за скокообразното развитие от закона за единството и борбата на противоположностите, връзката и обусловеността на скока от борбата на противоположностите, зависимостта на характера на скока, взривния характер на скока от непримиримостта на противоположностите, от антагонистичния характер на противоречието, което лежи в основата на скока с взрив, със „сблъсък“.

[29] Пак там, с. 49.
[30] Пак там, т. II, с. 23.

Д. Благоев не можа да се издигне до Лениновото разбиране за относителния характер на единството, тъждеството, съвпадението и абсолютния характер на борбата на противоположностите. Тази негова методологическа слабост се намира в тясна връзка с неправилното му схващане за тактиката на революционните компромиси.

Д. Благоев умело и творчески използва и прилага законите на марксистката диалектика при анализа на българската историческа действителност, за теоретическото обосноваване неизбежността на победата на социализма в нашата страна, пръв у нас дава научна периодизация на българската история.

Като материалист-диалектик, анализирайки процеса на първоначалното натрупване на капитала у нас, Благоев показва как става „раздвояване на единното“ на две взаимоизключващи и борещи се противоположности, т. е. показва как се извършва у нас класовата поляризация след Освобождението. Той разкрива новата класова структура, новите класови групировки, новите политически партии и режими, посочва буржоазната класова природа на Търновската конституция и новата българска държава, разкрива новите форми на класовата борба.

Д. Благоев умело и творчески приложи марксисткия диалектически метод за обосноваване на програмата, определяне на крайната цел, формите и средствата на борбата на БРСДП като марксистка партия на работническата класа в България, за научно обосноваване на стратегията и тактиката на партията на тесните социалисти.

Исторически материализъм

Д. Благоев, както и Маркс и Енгелс, гледа на историческия материализъм като на философско и диалектикоматериалистическо обяснение на обществото, като разпространение принципите на диалектическия материализъм към обяснението на обществените явления, като наука, която разкрива и изучава общите закони на развитието на обществото. Той вижда в марксистката философия идейно оръжие на пролетариата в борбата му за социализъм, мироглед и теоретическа основа на партията на пролетариата. И затова с всич-

ки сили и с всичката си неумолима логика Благоев брани това оръжие от опитите на разни ревизионисти, буржоазни и дребнобуржоазни критици да откъснат историческия материализъм от неговата философска, логическа основа — от диалектическия материализъм, и да подведат под историческия материализъм друга — кантианска или берклианска — философска основа, идейно да обезоръжат работническата класа.

Въпросът за *общественото битие и общественото съзнание*, за определящата роля на общественото битие по отношение на общественото съзнание е основен въпрос на историческия материализъм. Как разглежда този въпрос Д. Благоев? Под обществено битие той разбира „материалните условия на живота", а не това, което посочва народникът К. Прокопиев — „хляб и месо за стомаха". Когато говори за „материални условия на обществото", Д. Благоев има предвид преди всичко начина на производство. „Общественото битие — пише той ... — се определя от икономическата основа, от икономическата *структура* на обществото или, другояче казано, от неговия начин на производството."[31]

Д. Благоев не отрича значението и на другите условия на материалния живот на обществото: географската среда е необходимо общо условие за съществуването на човека и обществото. Той разобличава Д. Михалчев, който твърди, че у нас имало „диалектически материалисти", които не придавали „абсолютно никакво значение на *географската среда*" за съдбините на човешкото общество. „Това твърдение — казва Благоев — е Михалчова глупост, е лъжа. Ние не знаем „диалектически материалисти", които да не признават абсолютно *никакво значение* на географската среда."[32]

В борбата срещу нашите неокантианци — М. Нинов и др., Д. Благоев решително отхвърля същото обвинение и заявява, че „развитието на производителните сили се извършва не във въздуха, а на земята, в определена географска среда"[33]. „Изобщо нито Маркс, нито някой от марксистите не е отричал някога значението на географическата среда"[34]. Обаче марксистите не считат последната за решаваща сила в общественото развитие, за първоизточник на обществените отношения. „Географическата среда сама по себе си — пише

[31] Д. Благоев. Избр. произв., т. II, с. 383.
[32] Пак там, с. 168.
[33] Пак там, с. 321.
[34] Пак там, с. 325.

Благоев — не може да се вземе като първоизточник на обществените отношения. Човеците влизат в обществени отношения на производството и по такъв начин въздействуват върху природата, върху географската среда, за да използват нейните сили."[35]

Решаващ фактор за Благоев сред условията на материалния живот на обществото е начинът на производството, начинът на добиване на материални блага за хората. От начина на производството, от степента на развитие на производителните сили и типа на производствените отношения зависи степента на въздействие на човека върху природата, на неговото господство над силите на природата.

Д. Благоев счита, че икономическият фактор е най-изменчивият и затова определящ общественото развитие, а природният фактор почти не се изменя или се изменя много бавно, и то главно под влияние на икономическия фактор. Над Гърция, пише той, и сега блести синьо небе, както и в епохата на Перикла. Но затова пък обществото се е изменило — изменили са се в последна сметка икономическите отношения; и доколкото тук са се изменили и хората, и външната природа, това е станало под влиянието на икономическите отношения. „Значи икономическите отношения не са единственият „фактор", от който се определят „човешките дела", „целият човешки живот", но сред факторите, които имат определящо влияние върху вървежа на човешките дела, икономическите отношения представляват от себе си единственият *изменчив* елемент. Другите фактори се отличават с постоянство, никак не се изменят или пък се изменят само под влиянието на изменчив елемент; те следователно не се явяват движещи *историческото развитие* сили, макар и да представляват от себе си необходими за човешкия живот елементи."[36]

Въпреки това правилно разбиране на ролята и мястото на географската среда в „материалните условия на живота", в „общественото битие", Благоев в статията си „Основните въпроси на марксизма", печатана в сп. „Ново време", 1909 г., и посветена на новата книга на Г. В. Плеханов под същото заглавие, не подхвърля на критика Плехановия „географски уклон" в историята, най-ярко изразен в този негов труд. За Плеханов свойствата на географската среда обуславят развитието на производителните сили. Нещо повече. Говорейки

[35] Пак там, с. 321.
[36] Д. Благоев. Избр. произв., т. I, с. 160—161.

за различията между античното робовладелско общество и древното източно общество, Плеханов заявява: „И ако тия два типа твърде много се различават един от друг, главните им отличителни черти са се образували под влиянието на *географическата среда,* която в *един случай* предписваше на обществото, достигнало до известно стъпало на ръста на производителните сили, *една* съвкупност от производствени отношения, в другия случай *друга,* много различна от първата“[37], т. е. географската среда предписва дори формите на обществото, производствените отношения.

Вместо да разкритикува тези явно неправилни разбирания на Плеханов, които са отклонения от историческия материализъм и противоречат на неговите собствени възгледи, Благоев го защищава от буржоазните критици и заявява: „Няма противоречие между мене и Плеханов по географическата среда.“

В основата на общественото битие според Благоев лежи начинът на производството, който определя икономическата структура на обществото, а над икономическата структура — базата на обществото, се издига цялата надстройка — идеологическа и материална (като държавата и разните други институти), и всичко това заедно образува обществения строй — обществото, дадена обществено-икономическа формация. Над икономическата основа на дадена историческа епоха, твърди Благоев, „се издигат съответни надстройки като политическата, юридическата (правната), духовната или умствената, които надстройки заедно съставляват *обществената организация или наредбата, строя* на обществото в дадена епоха. С други думи, наредбата или строят на обществото, неговият *материален и духовен* или *умствен живот* се определят от неговата *икономическа основа, или икономическа организация,* която се определя от неговия начин на производството.“[38]

Както се вижда от горния цитат, а това е линия на разбиране на Д. Благоев, начин на производство и икономическа структура, т. е. база на обществото, не е едно и също. Начинът на производство има две страни — производителни сили и производствени отношения. В основата на развитието и смяната на начините на производството, а следователно и на базата на обществото, лежи развитието на производителните сили на обществото. Под производителни сили Благоев раз-

[37] Г. Плеханов. Основни въпроси на марксизма. Варна, 1909, с. 57.
[38] Д. Благоев. Избр. произв., т. II, с. 373.

бира „труда“ или всичко, що увеличава неговата производителност.[39] Това определение на производителните сили е напълно в духа на разбирането на Маркс в първия том на „Капиталът“. Когато Благоев говори за „труда“ като производителна сила, той има предвид „работната сила“ в нейното действие или „потреблението на работната сила“, а в оръдията на труда, машините и пр. вижда „средства на труда“. В производителните сили обаче Благоев включва и материалите, над които се прилага трудът, т. е. предметът на труда, в това число и природата. Според уточнението, което се направи по-късно в марксистката литература, предметът на труда не влиза в производителните сили, а само в средствата за производство.

За Благоев не съществуват и не могат да съществуват производителни сили без производствени отношения и обратно — производствени отношения без производителни сили, тъй като без тяхното единство е невъзможно никакво производство.

Под производствени отношения Благоев разбира това, което разбира и Маркс. Производствените отношения се създават и съществуват в самия процес на създаване на материални блага, на средства за живот за хората. За да живеят хората, казва Благоев в своя труд „Икономическото развитие на България“, те трябва да произвеждат, но за да произвеждат, те трябва да съединяват своите действия по определен начин. С други думи, „за да произвеждат, човеците влизат в определени връзки и отношения помежду си . . . Тия отношения и връзки се наричат отношения на производството или производствени отношения.“[40]

Друг основен въпрос на историческия материализъм е въпросът за определящата роля на базата по отношение на надстройката. Как разбира Д. Благоев този въпрос? Под база на обществото Благоев разбира *икономическата основа, икономическата организация, или другояче казано — икономическата структура* на обществото, която той определя, като целокупност от производствени отношения. „Целокупността на връзките или отношенията, в които човеците влизат неволно в производството. Тия отношения от своя страна се казват *отношения на производството* или *производствени отношения.*“[41] Тази целокупност от производствени отношения е

[39] Пак там, с. 376.
[40] Д. Благоев. Избр. произв., т. I, с. 378.
[41] Пак там, с. 381.

15. Пор. № 163

свързана и се определя от господствуващия начин на производството. Хората, изтъква той, винаги живеят в общество на себеподобни, т. е. винаги се намират в известни *необходими* отношения за произвеждане на средства за живот — производствени отношения. Благоев всякога подчертава първичния, материалния характер на производствените отношения. „Тия отношения се налагат на човеците без тяхната воля. Развитието на производителните сили им ги налага. Защото то става вън от волята на човеците, по необходимост, без да съзнават това развитие и последиците от него.“[42]

Изхождайки направо от знаменития Предговор на Маркс в „Към критиката на политическата икономия“, Благоев заявява: „Икономическата структура, или *съвкупността на обществените отношения на производството, се определя от характера и състоянието на производителните сили*, с които разполага обществото.“[43] На определен етап от развитието на производителните сили и като техен резултат „се явява определена съвкупност от обществени отношения, в които влизат човеците в процеса на производството, т. е. се явява определена икономическа организация на обществото, върху която се издигат и съответните надстройки. Измени ли се характерът и състоянието на производителните сили на обществото, изменя се и неговата основа, т. е. икономическата му организация, а с нея и надстройката ѝ. Такава е същността на този от основните въпроси на марксизма.“[44]

„Състоянието или степента от развитието на производителните сили — казва Благоев — *обуславя* икономическата основа на обществото. Изменят ли се те, изменява се и икономическата основа на обществото, а заедно с нея се изменяват и надстройките — политически, правни или имотни, религиозни, просветни или умствени, философски, идейни и т. н.“[45] При това Благоев има предвид не само идеологическата част на надстройката, но и материалната ѝ част, не само възгледите, но и съответствуващите на възгледите институции: държавата, съдилищата и др.

Когато говори за обществено битие и обществено съзнание, база и надстройка, Благоев не прави разлика между начин на производство и база на обществото, между формите на обществено съзнание и формите на идеологията. За него

[42] Д. Благоев. Избр. произв., т. II, с. 381.
[43] Пак там, с. 320.
[44] Пак там.
[45] Пак там, с. 380—381.

всички форми на общественото съзнание са и форми на идеологията, т. е. имат надстроечен характер. Такива са и естествените науки. Той не допуска такива форми на общественото съзнание, които да са свързани пряко с производителните сили, не чрез базата на обществото. Състоянието и развитието на производителните сили влияят върху съзнанието на хората. „Но това влияние на състоянието на производителните сили се изказва чрез икономическите отношения и израсналите над тях надстройки.“[46] По такъв начин Благоев не допуска ненадстроечни елементи във формите на общественото съзнание. Той твърди, че в човешкото общество хората възприемат предметите, нещата, явленията в природата и самата природа не иначе, а през призмата на производствените отношения, т. е. чрез базата. Поради това възприемането и познанието на всички природни явления за Благоев придобива надстроечен, класово-партиен характер. Когато говори за битие, Благоев подразбира главно *обществено битие*. Но общественото битие се определя от икономическата основа, от икономическата структура на обществото, или, другояче казано, от неговия начин на производство.

Но тук възниква въпросът: как така начинът на производството — разбиран като въплъщение на единството на производителните сили и производствените отношения и като „обществено битие“ и същевременно отъждествяван с „икономическия строй“, с базата на обществото — *определя* икономическата основа — базата на обществото? Няма ли тук някакво противоречие? В случая трябва да се има предвид другата страна на понятието „начин на производството“, другият смисъл, който се влага от Благоев в понятието „начин на производство“. Класическото определение на начина на производство Маркс дава във втория том на „Капиталът“, а то е: „Каквито и да са обществените форми на производството, работниците и средствата за производство винаги остават негови фактори. Но намирайки се в състояние на раздалеченост един от друг, и едните, и другите са негови фактори само като възможност. За да произвеждат изобщо, те трябва да се съединят. Особеният характер и начин, по който се осъществява това съединение, отличава отделните икономически епохи на обществения строй.“[47]

Значи начинът на производството според Марксовото определение е начинът, по който се съединява работната

[46] Пак там, с. 321.
[47] К. Маркс. Капиталът, с .38, С., 1954.

сила със средствата за производство и зависи от степента на развитието на производителните сили и формата на собственост. Капиталистическият начин на производство се осъществява чрез купуване и продаване на работната сила. Робовладелският — чрез продаване на самия работник и превръщането му в пълна собственост на робовладелеца и т. н. Следователно Благоев е прав, когато казва, че начинът на производството *определя* икономическата структура и базата на обществото.

Това определение на начина на производство дава до известна степен на Благоев право да употребява понятието начин на производство и понятието икономическа структура, базата на обществото, като еднозначни, еднопорядкови понятия, *тъй като* от *начина* на производство (като начин на съединяване на работната сила със средствата на производство) зависят характерът, формата и типът на производствените отношения, определя се икономическата структура, икономическият строй, базата на обществото в дадена историческа епоха.

Това определение на начина на производството ни дава възможност да разберем конкретно-историческия характер на единството на производителните сили и производствените отношения, да свързваме всеки начин на производството като такова единство с конкретно-историческите форми на *собствеността,* да виждаме във формата на собствеността и отношението към нея *основното ядро* на производствените отношения.

Съвременните определения на начина на производството, на общественото битие и общественото съзнание, на базата и надстройката се явяват по-нататъшно развитие, уточнение и конкретизация на марксизма по тези въпроси и ни позволяват по-ясно да разграничим общественото битие от икономическата база на обществото, да разграничим формите на „общественото съзнание“ от формите на „обществената идеология“, да разграничим обществените явления с базисен и надстроечен характер от тези, които нямат базисен и надстроечен характер.

Утвърждавайки обективния характер на природните и обществените закони, Благоев не отрича съзнателната, целесъобразната производствена и революционна дейност на хората. Борбата на човека с природата, както и борбата му с историческата среда според Благоев имат целесъобразен характер. В статията си „Диалектическият материализъм и

теория на познанието“, позовавайки се на тезисите на Маркс върху философията на Фойербах, Д. Благоев пише: „Материалистическото учение за това, че човеците са продукт на обстоятелствата и възпитанието... забравят, че обстоятелствата се изменяват именно от човеците.“ Очевидно е, че в „дейността на човеците, с която изменяват обстоятелствата, участвува и съзнанието, и мисленето“[48]. Човешката дейност всякога е съзнателна целенасочена дейност.

Взаимодействието между субекта и обекта, съзнанието и битието е такова, че „съзнанието, придобито чрез въздействието на битието върху субекта, въздействува от своя страна върху битието в тоя смисъл, че субектът преднамерено извиква известни явления, че туря субекта в *активно* отношение към битието и кара явленията и предметите да действуват според неговите преднамерени цели. Съзнанието, с други думи, туря субекта спрямо битието в отношение на причина, която предизвиква известни явления и предмети за съзнателните цели на човека“.[49] А без тази целесъобразна дейност на хората въобще не може да съществува общество.

Благоев не абсолютизира противоположността между *необходимост и свобода,* не абсолютизира необходимостта и не отрича свободата. Свободата е опозната необходимост, а не произвол. Свободната дейност на човека предполага опознаване на природните и обществените закони, съобразяване с тези закони.

Партийният член трябва да познава „законите на съвременното икономическо развитие, пропадането на дребните занаяти и земеделието, концентрацията на капиталите, индустриалните кризи; той трябва да си е дал сметка за класовия характер на обществото, както и за международния характер на социалната демокрация, той трябва най-сетне да си е отговорил защо осъществяването на социализма може да стане само чрез завладяване на политическата власт от пролетариата.“[50] С това изискване към партийните членове Благоев свързва и ролята на профсъюзите като „училище за социализъм“, в което се просвещават работниците, подготвят се бъдещите социалдемократи. Все във връзка с това изискване Благоев и неговите първи сратници настояват за засилване на социалистическата просвета сред самите партийни членове, за издигане на социалистическото съзнание и теоретическото равнище на цялата партия.

С ликвидирането на капиталистическото общество се завършва предисторията на човечеството. Със социалистичес-

[48] Д. Благоев. Избр. произв., т. II, с. 318.
[49] Пак там, с. 143—144.
[50] Д. Благоев. Принос към историята на социализма в България. С., 1949, с. 461—462.

кото общество започва истинската човешка история. Преминаването на обществото към социализъм, казва Благоев, „ще бъде преминаване на човечеството от царството на необходимостта в царството на свободата“[51]. Тогава хората ще започнат напълно съзнателно и планомерно да творят своята история. Тогава и „народното домакинство ще се обърне в обществено дело“, което се води по предварително начертан план.

Д. Благоев правилно разрешава въпросите за необходимост и свобода, за обективната обществена закономерност и съзнателната дейност на хората, правилно, общо взето, оценява ролята на обективния и субективния фактор в общественото развитие. Обаче в някои случаи той допуска известни отклонения по линията на автоматизиране действието на обективните обществени закони и подценяване ролята на субективния фактор в историята, специално ролята на партията в революцията.

Марксовата теория за обществото гласи, пише Благоев, че „*историята на човешкото общество,* като изключим първобитното общество, е *история на класовата борба,* че класовата борба следователно е пружина на историческото развитие“[52], чрез която се извършва прогресивното постъпателно развитие на обществото, преходът от една обществено-икономическа формация към друга.

Във втората глава на своя труд „Към марксизма“ Благоев разглежда как действува тази „пружина на историческото развитие“ в отделните обществени формации. „След разпадането на първобитната комунистическа обществена организация, следователно с появяването на частната собственост върху средствата за производство — пише той — обществото се разделя на *класи,* на имотни и безимотни, на господари и подчинени.“ Оттогава „всяка една икономическа основа или всеки нов начин на производството издига и нова класа, която се явява негов носител и представител на новата обществена организация“.[53]

Буржоазията, пише Благоев, „разви производителните сили, средствата за производство и съобщенията до нечувани досега колосални размери“. Но в същото време капиталистическото развитие създава грамадни противоречия, които пречат на по-нататъшното обществено развитие, които довеждат

[51] Д. Благоев. Избр. произв., т. I, с. 20.
[52] Д. Благоев. Избр. произв., т. II, с. 111.
[53] Пак там, с. 368.

до индустриалните кризи и до „унищожаване на създадените производителни сили на обществото“. Производството става колективно (обществено), а средствата за производство и съобщенията са частна собственост на капиталиста и присвояването на продуктите е частнокапиталистическо. „По такъв начин — твърди Благоев — буржоазната обществена наредба, буржоазните политически и имотни, или юридически отношения се явяват вече пречка за по-нататъшното развитие на обществото. Те дохождат в пълно противоречие с натрупаните вече производителни сили, с развитите в неговите недра средства на производство и съобщенията.“[54]

Разрешаването на това противоречие е възможно според Благоев само с премахването на частната собственост върху средствата за производство и с превръщането им в обществена собственост. Към това днес е насочена, подчертава Благоев, класовата борба на пролетариата. Капиталистическият начин на производство сам създава условията за заместването си с нов, социалистически, като създава и класата — свой гробокопач, носител на новия, социалистически начин на производство. Тази класа е пролетариатът. Неговата класова борба тласка неизбежно човешкото общество към социалната революция, към новата обществена организация — социалистическата. Така че двигателят на историята и в най-ново време, казва Благоев, „пак е класовата борба“, класовата борба на работническата класа.

В създаването и укрепването на капиталистическия начин на производство Благоев вижда извършване на „цялата социална буржоазна революция у нас“[55]. Той вижда историческата мисия на българската национална буржоазия, на нейната икономическа политика, на капиталистическия начин на производство — съсипване на старите докапиталистически форми на производство, пролетаризиране на дребностоковите производители, развиване и концентриране на производителните сили, увеличаване и усилване на работническата класа. В „индустриалната революция“ у нас Благоев съзира „един много верен и мощен съюзник“[56] на работническата класа и партията.

В статията си „Класова борба или „общо дело““ (1907) Благоев съвсем ясно определя отношението на партията към характера на буржоазията и дребната буржоазия. Той пи-

[54] Д. Благоев. Избр. произв., т. II, с. 368.
[55] Д. Благоев. Избр. произв., т. I, с. 578.
[56] Пак там, с. 586.

ше: „От гледна точка на *социалното развитие* в България за социалдемокрацията“ всички дребнобуржоазни течения, които се явяват представители на „средните слоеве“, „явяват се против самото *социално развитие*“, „са реакционни“. Напротив, „от същата гледна точка политиката на властвуващата днес фракция (т. е. на стамболовистката партия — *бел. ред.*) се явява прогресивна“, защото дава „голям подтик на капиталистическото развитие“, на „развитието на индустрията и индустриализацията на земеделието“[57].

Благоев се обявява решително против Бернщайновата теория за класовия мир и класовото сътрудничество и общоделската „теория“ за „общо дело на производящите слоеве“. Той отстоява марксистката теория за непримиримата класова борба на работническата класа против буржоазията, изхода от която вижда в „социалния“ преврат и в диктатурата на пролетариата“[58]. Само непримиримата самостоятелна класова борба на пролетариата, доведена до въоръженото въстание или, както казва Благоев, до „политическата революция“ и диктатурата на пролетариата, довежда до целта. И по-късно, след Великата октомврийска социалистическа революция, минавайки напълно на ленински позиции по основните въпроси на пролетарската революция, Благоев разкритикува опортюнистическата теория на Кауцки за мирния парламентарен път към властта като коварна и пакостна за пролетариата при онази историческа обстановка.

Благоев обаче издига в догма вярното положение за самостоятелна непримирима класова борба на работническата класа и изолира пролетариата и неговия авангард от естествените му съюзници — преди всичко трудещите се селяни, и по такъв начин отдалечава перспективите на революцията у нас. Той не си дава ясна сметка, че за да се осъществи социализмът в такава страна като нашата, за да се приведат в съответствие производствените отношения с характера на производителните сили, да се даде нов мощен тласък на тяхното развитие и да се подобри материалното и културното положение на трудещите се, е необходимо партията на пролетариата да събере под своето бойно знаме мнозинството от народа, да събере голяма политическа армия, способна да сломи съпротивата на реакционната буржоазия и нейната диктатура.

[57] Д. Благоев. Избр. произв., т. II, с. 259.
[58] Пак там, с. 27—28.

Благоев и партията на тесните социалисти са близки на Ленин и болшевиките, но тесничеството се отличава от болшевизма по основните въпроси на пролетарската революция. Тесните социалисти не поставят конкретно въпроса за властта. Въпросът за диктатурата на пролетариата според тях не е основен въпрос на пролетарската революция. Те не разбират значението на съюза на работническата класа и трудещите се селяни като основна движеща сила в пролетарската революция.

Под влияние на Ленин и Великата октомврийска социалистическа революция Благоев и партията на тесните социалисти стигат до ленинското разбиране на тези въпроси и встъпват в пътя на своята болшевизация, на своето превъоръжаване с ленинското идейно и тактическо оръжие.

Благоев защити революционната тактика на партията през славното Септемврийско въстание от 1923 г., високо протестира против решението на фашисткия Върховен съд да обяви БКП вън от законите, като обвини фашизираната българска буржоазия за разгарянето на гражданската война в България.

Уместно е да се споменат тук знаменателните думи на Д. Благоев и неговите близки сратници — членове на ЦК, изказани в окръжно № 399 от 22 март 1903 г., издадено във връзка с разцеплението в партията. Обръщайки се към партийните членове и организации, в окръжното се казва: „Прочее... — вашите избраници са на постовете си, заемете и вие своите места. Дайте ръцете си, та дружно всички да стъпим завинаги на истинския път. Когато ние успеем да изчистим партията от всички чужди ней по съзнание и стремление елементи, когато успеем да закрепим нейните основи в младото работническо движение, когато най-сетне успеем да проникнем това последното от идеите на революционния социализъм — само тогава ние ще кажем, че сме направили нещо за бъдещето на нашето отечество, само тогава ние ще почувствуваме в ръцете си оня мощен лост, който тика напред икономическия, духовния, политическия прогрес в съвременната история; само тогава ние ще можем да отразим всяка реакция, всеки тъмен облак, който увисва на българския политически хоризонт... Ние ще помним своето слабо място и като не се увличаме от шумната фразеология и дребнобуржоазен демократизъм, ще знаем, че само в създаването на една класова революционна партия, която ще застане в авангарда на всички недоволни обществени елементи, е залогът за истинския прогрес, залогът за светлото социалистическо бъдеще.“[59]

Благоев разглежда държавата като историческа категория, като резултат от разделянето на обществото на класи с непримирими класови противоречия, като класов институт. Това схващане за държавата Благоев застъпва още в първия си марксистки труд „Що е социализъм и има ли той почва у нас?“ (1891). До края на своя кипящ революционен живот Благоев остава последователен на този марксистки възглед. „Класовият антагонизъм, който лежи в основата на досега съществуващите общества — казва Благоев, — предизвиква необходимостта да има господарство, т. е. организация на известен клас експлоататори, за да могат се запази

[59] БРП(к) в резолюции и решения, т. I, С., 1947, с. 159.

общите условия на производството, следователно и за да може насилствено се удържи експлоатируемия клас на оная степен на подчинението, която се изисква от известен начин на производството (в робството, в крепостно състояние или в положението на наемни работници)."[60]

Развивайки мислите на своите учители, Благоев още по-категорично подчертава класовата същност на държавата. „Държавата е организация — казва той — на господството на една класа над другите" или: „Държавата е класово учреждение, с което в различни времена са се разпореждали и чрез което са прокарвали своите интереси различни класи, а именно ония от тях, които в дадено време са господари над средствата на производството"[61].

Както за Маркс и Енгелс, така и за Благоев държавата не е съществувала вечно. Съществували са общества, когато хората не са имали дори понятие за държава. Такова е например „първобитно-комунистическото" общество. Но с развитието на производителните сили, с появата на частната собственост върху средствата за производство и с разделението на обществото на класи с непримирими, противоположни интереси по необходимост се появява и държавата. Тогава класата, която владее средствата за производство, се организира в *държава* за потискане и експлоатация на лишените от средства за производство класи. Държавата следователно е „оръдие на господствуващите класи за експлоатация и потискане. Държавата е организираната *диктатура* на класата, която господствува в дадено време, над другите класи."[62]

Според Благоев такива са робовладелската, феодално-крепостническата и капиталистическата държава. Без да говори за възникването на държавата в нашата страна, той разглежда българската феодална държава — до падането на България под турско иго — като държава на феодалната класа, като власт на големи и малки боляри над крепостните селяни и занаятчии (технитари), като оръдие на експлоатация и потискане, за смазване недоволството, съпротивата и въстанията на потисканите. Заробването на България от Турция не изменя класовия характер на държавата. България остава пак феодална държава. Разликата е само тази, че българските боляри са заменени с турски господари. Те са господствуващата класа, класата на бейовете начело със султана. Българското население е безправна и експлоатирана рая.

[60] Д. Благоев. Избр. произв., т. I, с. 36.
[61] Д. Благоев. Съч., т. 10, с. 330.
[62] Д. Благоев. Избр. произв., т. II, с. 440.

Благоев разкрива класовата същност на българската държава и в периода след освобождението от турско иго. Той твърди, че „всички нейни сили и средства, всички нейни органи и учреждения" служат на интересите на буржоазната класа, са „оръдие на класовото ѝ господство".[63] Проследявайки капиталистическото развитие и класовата диференциация в България през 90-те години на XIX век и през първото десетилетие на XX век, Благоев се спира също върху развитието и укрепването на българската държава. Той я характеризира като ясно очертана „класова капиталистическа организация". В резултат на капиталистическото развитие на страната, казва Благоев, се създадоха две нови обществени класи с непримирими противоречиви интереси, две изправени една срещу друга самосъзнаващи се класи — буржоазия и пролетариат.

Прилагайки към анализа на нашата политическа действителност Марксовата теория за общественото развитие, Благоев разкрива класовата същност на българската буржоазна държава, показва нейната истинска диктаторска природа. Благоев доказва, че всяка държава е диктатура на дадена класа над другите класи и че всички твърдения на буржоазията за свобода, за равенство, за самоуправление и прочее служат само като прикритие на буржоазната диктатура, целят да „осигурят диктатурата на капиталистическата класа".

Според Благоев първата и основна, определяща функция на държавата е *вътрешната функция* — потискането на подчинените и експлоатирани класи. Ето защо, докато съществуват класи, ще съществува държава — диктатура на експлоататорското малцинство над експлоатираното мнозинство, и само „когато няма да има вече обществени класи", които да бъдат държани в подчинение, когато няма да има класово господство, няма да има „стълкновения и насилия".

През 1901 г. Благоев за *пръв път* говори за *диктатура на пролетариата* в борбата си срещу Е. Бернщайн и българските бернщайнианци — общоделците. Това е времето, когато се решава въпросът за съдбата на партията. Благоев с помощта на законите на материалистическата диалектика теоретически обосновава революционната тактика на революционното крило на БРСДП — крилото на тесните социали-

[63] Пак там, с. 283.

сти. Той доказва неизбежността на пролетарската революция и диктатурата на пролетариата. В това отношение забележителна е неговата статия „Марксизъм или бернщайнианство?“ (поместена в списание „Ново време“, кн. 10—11 от 1901 г.). „Работническата класа — заявява недвусмислено Благоев — заедно с материалното развитие на производството расте, прониква се от съзнание, организира се и се бори. Изходът на тая борба не може да бъде другаде освен в социалния преврат и в нейната диктатура.“[64]

Благоев изтъква, че целта на Бернщайн и бернщайнианците е да изменят тактиката на социалдемократическата партия и по такъв начин да я превърнат в *„социалреформаторска* партия“. Затова Бернщайн „съвършено съзнателно прегърна уродливата метафизическа теория за развитието“. „И наистина — казва Благоев, — щом развитието става по „теорията“ на „Бернщайн“, тогава прекъсване на постепенното развитие, скоковете са невъзможни; следователно *социалната революция* е измислица, а заедно с това измислица е и *политическата революция на пролетарската класа.* А щом това е така, тогава безсмислица е да се говори за завземане на властта от тази класа и за нейната диктатура“.[65]

У Благоев са налице сериозни колебания по основния въпрос на марксизма — въпроса за отношението на революцията към държавата и диктатурата на пролетариата. Макар и да пропагандираха неуморно идеята за социалистическата революция, макар и да сочеха тази революция като единствен спасителен път за трудещите се, Благоев и партията на тесните социалисти нямаха ясна представа по основните въпроси на революцията. Партията на тесните социалисти „не поставяше пролетарската диктатура като основен въпрос на пролетарската революция. Този въпрос липсваше в програмата на нашата партия“. Партията не поставяше „конкретно въпроса за властта, за въоръженото въстание като средство за събаряне на буржоазната класа от властта“[66].

Благоев разглежда българското селячество не като съюзник на пролетариата, а като реакционна маса. Така той изолира пролетариата от неговия главен съюзник, откъсва партията от широките народни маси. В статията „Дребна буржоазия, буржоазията и социалдемокрацията“ Благоев пише:

[64] Пак там, с. 28.
[65] Пак там, с. 32.
[66] Г. Димитров. Политически отчет на ЦК на БРП (к) пред V конгрес на партията, с. 13.

„Социалдемокрацията в България още от първите крачки на своята борба се явява изолирана, усамотена, обиколена от *една единна реакционна маса.* От една страна — една дребнобуржоазна и аграрна, реакционна по същността си маса, от друга — една буржоазна, грубо реакционна спрямо пролетарската класа с всичките ѝ платени и неплатени крепители. Социалдемокрацията и да може, и да иска да влиза в *съюзи,* няма с кого; влизането ѝ в съюз с дребнобуржоазните политически групи, било с властвуващата буржоазна партия еднакво би означавало за нея измяна към себе си и към своята класа. Поради това нейната усамотеност е неизбежно следствие от нейните задачи и идеали като представителка на пролетариата.“[67] Не само по въпроса за диктатурата на пролетариата и не само по въпроса за съюза на работническата класа със селяните, но, както казва Георги Димитров, „нито по един от въпросите, разработени и внесени от Ленин в съкровищницата на марксизма, като негово продължение и приложение в епохата на империализма, тесният социализъм не стоеше на ленински позиции“[68]. Нито по един от тези въпроси Благоев не успява да стигне до ленинското разбиране.

Д. Благоев се издига и оформя като първокласен марксист, диалектик материалист и историк материалист. Той поставя началото на марксистката философия и социология у нас.

Като български теоретик на марксизма Благоев си поставя за задача не само пламенно да „пропагандира и популяризира марксизма“ в България, но и да използва марксистката теория и метод, принципите на марксизма като „спасителен маяк“, „верен ключ“ в „изследването, изучаването и осветляването на развитието на българския народостопанствен и обществено-политически живот“. Д. Благоев правилно разбира диалектикоматериалистическото и историкоматериалистическото учение на Маркс, умело и творчески го прилага към изследването на нашата българска действителност.

Като философ марксист Благоев се издига по отделни основни въпроси на марксистката философия и социология по-високо от официалните теоретици на Втория интернационал Плеханов и Кауцки. За него историческият материализъм е социологията на пролетариата.

[67] Д. Благоев. Избр. произв., т. II, с. 287—288.
[68] Г. Димитров. Политически отчет на ЦК на БРП (к) пред V конгрес на партията, с. 16.

В областта на историческия материализъм Благоев не допуска кауцкиански разрив между диалектическия и историческия материализъм. За него историческият материализъм има само една философска основа — диалектическия материализъм, и не може да се съединява нито с кантианството, нито с махизма.

По редица основни въпроси на диалектическия и историческия материализъм Благоев отива по-напред от Плеханов и Кауцки, издига се по-високо от тях и се доближава до Ленин. Но той не съумява да се издигне до Лениновия етап във философията и социологията. Той допуска и редица слабости и грешки. По-важни слабости в неговите историко-материалистически възгледи са следните:

Първо. Благоев подценява ролята на субективния фактор в революцията, по-специално ролята на партията. Той не стои на ленински позиции по въпроса за ролята на партията като боеви авангард на работническата класа в революцията, в борбата за власт.

Второ. Благоев и тесните социалисти не са свободни от известно *преклонение пред стихийността* в работническото движение. „Той се намираше под влиянието на социалдемократическото схващане за *„автоматичното действие на обективните обществени закони“*.[69]

Трето. При анализа на съвременния капитализъм Благоев не успява да разкрие новите закономерности на капитализма и да направи оттук всички необходими изводи за пролетарската революция.

Под влиянието на Ленин и Октомврийската революция Д. Благоев пръв у нас застава на пътя на превъръжаване с ленинско идейно и тактическо оръжие и повежда БКП по пътя на нейната болшевизация, по пътя на превръщането ѝ в партия от нов тип, способна да доведе борбата на работническата класа до победа на социалистическата революция.

Д. Благоев е голям теоретик, истински пролетарски вожд и любим учител. „Ние всички, неговите ученици — пише Г. Димитров, — се гордеем, че имахме такъв достоен, велик учител. Димитър Благоев въплъщаваше у себе си големия теоретик, най-добрия пропагандатор и упоритиия организатор на работническото движение.“[70]

[69] Г. Димитров. Политически отчет на ЦК на БРП (к) пред V конгрес на партията, с. 14.

[70] Г. Димитров. Речи, доклади и статии, т. III, с. 66.

§ 3
Философските възгледи на сратниците на Д. Благоев

Големи заслуги в разпространяването и защитата на марксистката философия, както и за прилагането ѝ към българската действителност, имат редица сратници и ученици на Димитър Благоев: Георги Кирков, Гаврил Георгиев, Тодор Петров, д-р Петър Генов, д-р Теню Стоилов, д-р Стамен Илиев, Иван Манев и други. В цялата си дейност те отстояват талантливо и неотстъпно принципите на диалектическия и историческия материализъм и допринасят изключително много за утвърждаването и прилагането им към борбите на партията и работническата класа.

ГЕОРГИ КИРКОВ — МАЙСТОРА

Георги Кирков[73] (1867—1919) е един от строителите и първите ръководители на БКП, най-близък сратник на Д. Благоев, пламенен патриот и пролетарски интернационалист, крупен журналист, блестящ работнически трибун и организатор, един от основоположниците на социалистическия реализъм, бележит марксист и войнстващ борец за делото на социализма и комунизма.

Г. Кирков има редица статии с философски характер: „Разложение и съзиждане“, „Как се става социалист?“, „Малко философия“, „Ялови опити“ и други[74]. В много други статии също засяга по един или друг повод отделни философски и теоретически въпроси, изказва се ясно и категорично за характера и значението на марксистката философия, прилага творчески и отстоява талантливо нейната теория и метод в своята партийна, публицистична, литературна, критична и обществена дейност.

В статията си „Как се става социалист?“ той пише: „За да се издигнат работниците до разбирането на своите общи класови интереси, на своите общи класови задачи и на своя-

[73] *Роден е през 1867 г. в гр. Плевен в семейство на учител. Учи в гимназия в гр. Николаев — Русия, в Габрово и Търново, а след това картография във Виена. От 1898 до 1919 г. е член на Централния комитет на партията и в продължение на петнадесет години е секретар на нейния Централен комитет.*

[74] Поместени са в „Работнически вестник“ от 12 юли 1898 г., 30 август и 20 септември 1908 г., а също и в „Работнишко дело“, 1904, кн. 5.

та обща класова борба в името на общия класов идеал, необходимо е те *да се проникнат от научния социализъм — от своята класова философия... Вън от изучаването на социалистическото учение няма и не може да има нито социалистическо съзнание, нито пък съзнателна класова борба."*

За партията и работническото движение единството на теорията и практиката според Г. Кирков е закон на развитието. Теорията е нужна не само за издигане съзнанието на работниците и партийните членове, а за разбиране и осветляване преди всичко практиката на работническата класа, нейната всестранна борба, която трябва да се издига все повече до степента на съзнателна класова борба, за преодоляване на всякаква стихийност и неорганизираност на работническите сили. „Работническата практика, неосветлявана и неръководена от социалистическата теория — пише Г. Кирков в същата статия, — не е друго освен едно несъзнателно лутане в мъглата, едно плискане от бряг на бряг. Социалистическата теория пък, не оживотворявана от работническата класа, е мъртва буква. Без теория няма съзнателна борба, без борба няма жива теория. Ще рече, за да стане един работник класосъзнателен, социалист, той трябва да изучи социализма — философията на своята класа и теорията на нейната борба."

Навсякъде в своите трудове Г. Кирков изхожда от марксисткото учение за развитието като обективен и повсеместен закон, който той добре познава. Нищо не е вечно под небето, пише бележитият марксист. „Нищо не стои на едно място, а всичко се движи и развива. Вчерашното е днешно — днешното е утрешно. Същото е и с нашата страна."[75] В светлината на тази философска концепция Г. Кирков разглежда развитието на България по пътя на капитализма, появата на пролетариата, борбите на политическата арена и пр. В непреодолимата сила на законите на развитието той вижда бъдещето на социализма, победата на работниците.

За правилното разбиране на общественото развитие Г. Кирков се опира твърдо и неотстъпно на диалектическия закон за единството и борбата на противоположностите. „Всяко спиране на борбата — пише той в статията си „Все напред!", — всяко изкуствено притъпяване на класовите противоречия, на които тя е рожба законна и едничък разрешител — е вредно и опасно за социалистическата партия. Социалистическата партия живее и се подхранва от класовите противоречия." Нейната задача е да ги доведе до техния логически край.[76]

[75] Г. Кирков. Разложение и съзиждане. — Работнически вестник от 12 юли 1898 г.

Но като прилага този закон на диалектиката към общественото развитие и класовата борба, Г. Кирков допуска известно абсолютизиране на антагонизма между буржоазията и пролетариата, между експлоатираните и експлоататорите, като не вижда и не разбира по-специално характера на противоречията между работниците и селяните, между работниците и останалите дребни съществувания, също подложени на разорение и гнет от капитализма. Неправилно той противопоставя интересите на пролетариата на интересите на всички без изключение обществени класи у нас.

В своята революционна дейност Г. Кирков използва и защищава закона за количествените и качествените изменения и го прилага специално за обяснение на общественото развитие и на революцията. В това отношение той е непримирим към различните ревизионисти, които отричат революцията. В статията си „Малко философия" той подлага на критика буржоазния вестник „Пряпорец", който защищава възгледите на Е. Бернщайн и отхвърля марксисткото учение за революцията. „Историята на народите и обществата — пише Кирков, — както и самата природа, познава периоди на бавна еволюция и периоди на бързи скокове. Това е позволено да бъде неизвестно само на тоя, който не е изучавал нито природата, нито историята".[77]

Г. Кирков е един от най-изтъкнатите борци против буржоазната идеология и ревизионизма в партията и работническото движение. Забележителни са в това отношение неговите статии „Какво става в партията?" и „Какво става в нашите редове?"[78]. В тях той решително издига глас за очистването на партията от общоделците, които години наред мътят съзнанието на работниците и партийните членове с опортюнизма и бернщайнианството. Той призовава за защита на „принципите и убеждението" на истинските марксисти, за оздравяване на партията и работническото движение.

Г. Кирков е един от най-решителните критици по въпросите на естетиката, литературата и изкуството. Той страстно воюва против формалистическата естетика на д-р К. Кръс-

[76] Работнически вестник, 14 юни 1905 г.
[77] Работнически вестник, 30 август 1908 г.
[78] Работнически вестник, 27 март 1903 г. и Ново време, 1903, кн. 3.

16. Пор. № 163

тев и неговото списание „Мисъл“, като защищава принципите на реализма в художественото творчество. Сам е автор на много стихотворения, фейлетони и хуморески, а с „Песен на труда“, „Работнически марш“ и др. поставя началото на българските работнически песни.

Г. Кирков много отрано разбира историческата мисия на Болшевишката партия, делото на Ленин, на Великия октомври. Още преди победата на Октомври той предсказва, че истината е на страната на болшевиките и Ленин, а не на разните отстъпници от марксизма и пролетарския интернационализъм. „Моето впечатление е — пише Г. Кирков още през юли 1917 г., — че руските социалисти, след като развързаха дяволите на революцията, сега не знаят какво да правят с нея. С изключение на социалдемократическата партия, начело на която стои *Ленин* и която засега държи една *пряма линия,* всички останали нямат буквално нищо определено в главата си... За никаква решителна революционна акция, която би предизвикала ехо в другите страни, те не са кадърни.“[79]

Георги Кирков завещава на партията и народа да вървят неотклонно *„Под знамето на Ленин, на болшевиките!“.* Това е последният негов завет, изречен на смъртния одър през август 1919 г.

ГАВРИЛ ГЕОРГИЕВ

Един от основателите и първите дейци на партията и социализма в България, близък съратник на Д. Благоев и Г. Кирков е Гаврил Георгиев[80]. Многостранната му дейност е неразривно свързана с ранните години на партията, с времето, когато тя се оформя идейно и организационно като революционна марксистка партия на българския пролетариат.

[79] Г. Кирков. Избр. произв., с. 215.

[80] *Роден е през 1870 г. в гр. Измаил, Бесарабия, в семейството на български емигрант. Завършва Габровската гимназия и следва право в Софийския университет. Изключен от университета заради социалистическите си убеждения, той се отдава изцяло на партийна дейност. Г. Георгиев е един от редакторите на първия печатен орган на партията „Работник“, после на в. „Социалист“ (1894—1897 г.), а от 1900 до 1909 г. на „Работнически вестник“. Той сътрудничи и на теоретичния орган на партията сп. „Ново време“. Г. Георгиев редовно е избиран за член на Централния комитет, а през 1896—1897 г. е секретар на Централния комитет на партията. Повален от тежка болест, през април 1917 г. Г. Георгиев умира в разцвета на силите си.*

Г. Георгиев не е професионален философ и няма специални статии по философия. Но той е един от най-изтъкнатите български марксисти, автор на стотици статии в партийния печат, в които се третират крупни проблеми на теорията и практиката на българското работническо и социалистическо движение, на борбата против буржоазната и дребнобуржоазната идеология. Неговите многобройни теоретически и публицистични статии се отличават с голяма марксистка ерудиция и логика, с конкретност и партийност.[81]

Г. Георгиев има огромна заслуга за изясняване организационните основи и принципи, върху които се изгражда и развива марксистката партия в България. В тази продължителна и трудна борба революционните марксисти използват богатствата на ленинската „Искра“ и забележителното произведение на В. И. Ленин „Какво да се прави?“.

Като марксист при интерпретирането на различни теоретически въпроси Г. Георгиев изхожда от принципите на историческия материализъм и отхвърля решително идеалистическото и метафизическото обяснение на фактите, събитията и явленията. В статията си „Една социалистическа реч“ (1902) той решително се изказва против „идеалистическото гледище“ на лидера на общоделците в България Янко Сакъзов, който прави съвсем превратни заключения от развитието на отделни събития от партийната и обществено-политическата практика. Аргументирано и решително той критикува общоделските теории за „производящите слоеве“, „класовото сътрудничество“, „цезаризъм и демокрация“ и др. Тези теории според Г. Георгиев не се съобразяват с диалектическия закон за противоречията, слагат на една дъска интересите на „търговско-индустриалните сфери“ и на „младото работническо движение“. Те не са насочени за изменение на строя, а за облагородяване на режима (за „трайна свобода и законност“). Те са отрицание на класовата борба,

[81] Ето някои от статиите на Г. Георгиев, които засягат по-важни теоретически и идеологически въпроси: „Накъде отиваме?“ (Ново време, кн. 10, 1900), „Прогресисти и демократи на работа“ (пак там, кн. 10 и 11, 1901), „Демократи и прогресивни либерали“ (Червен народен календар, 1902), „Политическото развитие на нашата страна“, (Ново време, кн. 1 и 2, 1902), „Партийните организации“ и „Партийните членове“ (Работнически вестник от 3 и 10 октомври 1902), „Спортът в партията“ (пак там от 30 януари и 7 февруари 1903), „В пътя на капитализма“ (пак там, 20 ноември 1904), „Котерия и партия“ (пак там, 18, 22, 25 и 29 ноември и 2 декември 1905, „Социализмът и буржоазията“ (пак там, 20 май 1909) и др. Вж. Г. Георгиев. Избрани произведения. С., 1971.

която е закон на общественото развитие в класовото общество, и т. н.

В статията си „Спорът в партията“ (1903 г.) Г. Георгиев изтъква, че полемиката между революционните марксисти и общоделците се свежда преди всичко до следните въпроси: „Как ние обясняваме българската действителност? Дали материалистически, от гледището на научния социализъм, или от онова на всеки буржоазен демократ? И, второ, дали ние можем да прегърнем тактиката на „общото дело“, която ни препоръчва сътрудничество на класите за постигането на „големите национални задачи?“... От това, как и доколко материалистически ние обясняваме явленията в нашия живот, зависи и кой път ние ще изберем в нашата деятелност.“[82]

Г. Георгиев вижда основанията и причините за появата и развитието на класите и класовата борба в „класовите противоречия“ на обществото, изградено върху частната собственост и експлоатацията на човек от човек. Диалектическият закон за единството и борбата на противоположностите и тяхното разрешаване по пътя на борбата на пролетариата му служи като ръководство за действие в неговата обществена и партийна дейност. Като изхожда от учението за антагонистическия характер на класовите противоречия, той стига много рано до идеята за очистване на партийните редове от общоделците и призовава партията да стори това час поскоро.

Дълбоко проникновени и теоретически зрели са неговите статии „Спорът в партията“ и „Задачите на социалдемократическата партия“ от януари и февруари 1903 г. В тях Г. Георгиев пръв стига до извода, че спорът в партията между революционните марксисти начело с Д. Благоев, от една страна, и общоделците начело с Я. Сакъзов, от друга, няма да свърши с едно „помирение“. „Ако има въпроси, които най-много интересуват партията — пише той, — те са теоретическите, а следователно и споровете по тях... Партията е толкова по-силна, стои на толкова по-здрави основи, колкото повече нейните членове са усвоили и ясно разбират теорията.“[83] Въз основа на тази теоретическа яснота и принципиалност Г. Георгиев призовава решително здравите сили на партията да се разграничат от общоделците и ревизионистите и да се очисти БРСДП от тях по организационен път.

Революционните и теоретическите заслуги на Г. Георгиев се простират и в областта на критиката против буржоазния

[82] Г. Георгиев. Избр. произв., с. 149.
[83] Пак там, с. 148.

строй, против буржоазната държава, против буржоазните партии и особено срещу монархизма в България. Неговите многобройни статии в партийния печат са образец на безпощадна критика и разобличение на цялата буржоазна база и надстройка, на тяхната експлоататорска роля и същност, на тяхната реакционност и отживялост. В статиите на Г. Георгиев са очертани политическите физиономии на всички буржоазни партии, като се почне от най-либералните и се свърши с най-реакционните.

ТОДОР ПЕТРОВ

Подчертани заслуги за утвърждаването на марксистката философия и идеология в България има видният деец на БКП Тодор Петров Джуков[84].

Цялото теоретическо и публицистично дело на Т. Петров е пронизано от диалектикоматериалистическия мироглед. В партийните органи сп. „Ново време“, „Работнически вестник“ и други той публикува десетки принципни статии по различни въпроси на теорията и практиката на българското революционно движение, статии против общоделците, либералите, анархистите и други чужди на марксизма елементи.[85]

Характерна черта на Т. Петров като партиен деец и тео-

[84] *Роден е през 1878 г. в Ново село, Видински окръг, в семейство на бедни селяни. През 1898 г. завършва Видинската гимназия. След няколкогодишно учителстване става студент по право в Софийския университет. Т. Петров израства като виден партиен и народен деец през първата четвърт от нашия век. Той е един от най-талантливите ученици на Д. Благоев. През 1921 г. е избран за член на Централния комитет на БКП (т. с.), какъвто остава до август 1924 г., когато в разцвета на своите сили умира от туберкулоза.*

[85] Имаме предвид следните негови статии: „Из кой път?“ (Ново време, 1902, кн. 1—2); „Художественото творчество и обективната критика“ (пак там, кн. 4); „За широкия социализъм“ (пак там, 1903, кн. 2 и 3); „Какво доказаха „общоделците?“ (пак там, 1903, кн. 4—5); „Действителността и призраците на миналото“ (пак там, 1904, кн. 8—9); „Пролетарският социализъм и общоделците“ (пак там, 1905, кн. I); „Фридрих Енгелс“ (Работнически вестник от 19 август 1905 г.); „От опортюнизъм към самосиндикализъм“ (пак там, в три последователни броя от 15, 17 и 20 декември 1910 г.); „Борбата за социализъм“ (пак там, 18 юни 1917); „Буржоазията, комунистите и войната“ (пак там, в два броя на вестника от 22 и 23 декември 1920 г.); „Нашата тактика“ (пак там, в три броя от 18, 20 и 21 януари 1920 г.); „Партията през и след войната“ (пак там, 4 ноември 1921 г.) и др. Много от статиите на Т. Петров са преиздадени в неговите „Избрани произведения“ (С., Изд. на БКП, 1954).

ретик е неговата безпределна вярност към марксизма и революционното движение. От многобройните му трудове лъха ненавист към всички, които по един или друг начин „подправят“ марксизма или под различни „уговорки“ се отклоняват от него. Той зорко бди за чистотата на марксистката теория и воюва безпощадно против каквито и да са опростители, фалшификатори или лъженоватори на марксистката наука и идеология.

Много дълбоко и ясно Т. Петров разбира тясната връзка на философията и работническата класа, ролята на философията като мироглед и ръководство за действие на партията и класата. По този въпрос той се изказва многократно, като се опира изцяло на К. Маркс. Т. Петров изхожда от мисълта на Маркс, че както философията намира своето материално оръжие в пролетариата, така последният намира своето духовно оръжие във философията. „Оттук е ясно — пише той — какво голямо значение е отдавал Карл Маркс на теоретическото издигане на пролетариата и каква тясна връзка е намирал той между революционното диалектическо мислене и схващане на нещата, философията и пролетарското движение. Оттук е ясно защо тия, които напущат гледището на пролетариата, престават да мислят и схващат развитието на нещата революционно-диалектически.“[86]

От позициите на диалектическия материализъм Т. Петров критикува и разобличава теоретическите възгледи на общоделците в България, които пречат на разпространяването на революционния марксизъм и на самото социалистическо движение. От тези позиции в много статии той осветлява произхода и същността на общоделския социализъм, който се корени в дребнобуржоазния характер на страната и намира своите идейни оръжия в опортюнизма и специално в ревизионизма и бернщайнианството. Общоделците според него са метафизици в теорията и опортюнисти в практиката. „В партийния спор (при обяснението на българската действителност и на класовите противоречия и борби — (б е л. р е д.) общоделците се оказаха същински метафизици — пише Т. Петров, — които разглеждат явленията сами по себе си и обясняваха историческите събития с човешката природа.“[87]

Т. Петров е еднакво непримирим не само към дребнобуржоазната идеология — общоделството, ревизионизма, но и към

[86] Т. П е т р о в. Избр. произв., с. 208—209.
[87] Пак там, с. 209.

откритата буржоазна идеология и нейните представители. Колкото повече се издига пролетариатът като самостоятелна и съзнателна класа, толкова по-реакционни и изобретателни стават господствуващите и управляващите класи, толкова „по-ярко се издигат техните идеологии до едно съживление подобно на временното агоническо съживяване на умиращия“[88]. Това агоническо съживяване на буржоазните идеологии в последните години се проявява в изкуството под името декадентство и мистицизъм, във философията под името неокантианство и като най-абсурден метафизически идеализъм, който скъсва всякаква връзка с реалния свят и търси пребивание в областите на вярата и надземния свят. „Разбира се — продължава той, — буржоазните идеолози затварят очите си пред действителността, отвръщат погледите си от нея, защото обективното развитие на действителността отива към премахване господството на буржоазните класи. А това е твърде неприятно за буржоазията и нейните идеолози.“[89]

Т. Петров стои твърдо и неотстъпно върху позициите на диалектическия и историческия материализъм. Той тръгва от неговите принципи при обяснението на капиталистическото развитие, закона за стойността и парите при капитализма, развитието на класовите противоречия и борби, появата и ролята на различните партии и техните политически борби и т. н. Особено внимание обръща на законите на обективното развитие и чрез тях обосновава преходния характер на капитализма и буржоазията, от една страна, и възхода и бъдещето на работническата класа и социализма, от друга. Всеки закон, всяка теория според него е система, обобщение на еднородните явления, които „само така „топтан“, обобщени, систематизирани, свързани в общо цяло, могат да бъдат изучени и обяснени. Всеки научен закон, всяка научна теория е „формула“, която обяснява явленията, които спадат в нейния кръг.“[90]

Тези теоретически положения Т. Петров използва в своята революционна и идеологическа дейност, за да обосновава и осветлява пътя на работническата класа и партията, тяхната класова борба за тържеството на социалистическия идеал. „Марксизмът ни казва — пише той в статията си „Нашата тактика“, — че в своята дейност и борби ние трябва да се

[88] Т. П е т р о в. Избр. произв., с. 240.
[89] Пак там.
[90] Пак там, с. 150.

съобразяваме с условията и промените в живота на капиталистическото общество, да ги обясняваме с метода на материалистическото разбиране на историята, което търси причините на явленията на последно място в икономическите основи на обществото, и като узнаем тенденцията, насоката на развитието на нещата, да нагодим нашата дейност така, че не само да обясняваме действителността, но и да я променим в насока, в каквато тя се развива обективно по свои закони. Така ние, комунистите, ставаме съзнателни изразители на обективния процес на общественото развитие, съзнателни изпълнители на неговите закони, съзнателни негови тласкатели, съзнателни революционери."[91]

По въпросите на познанието Т. Петров също така стои непоклатимо върху позициите на марксистката философия. При обяснението на идеите и възгледите на обществото той тръгва от теорията на отражението. В статията си „За широкия социализъм", обнародвана в „Ново време" през 1903 г., той пише: „Идеите и възгледите на известна класа са отражение на явленията от материалния живот. Но не във всички класи еднакво се отражават тия явления. Общественото положение на една класа е призмата, през която под по-голям или по-малък ъгъл се пречупват тия отражения на външните явления в мозъка на хората от тая класа. Едни и същи явления, едни и същи факти от съвременната действителност в едно отражение и под една светлина се възприемат от умовете на една класа и в друго отражение и под друга светлина в умовете на друга съвременна класа. Особено е вярно това за явленията из областта на обществените отношения."[92] Приведеното показва, че Т. Петров разбира много добре не само механизма на познанието, който той вижда в отражението, но вниква дълбоко и аргументирано във философския и класово-партийния характер на познавателния процес. За него „общественото положение на една класа" е призмата, през която се пречупва в главите на хората отражението на различните факти и явления от действителността.

Но къде са гаранцията и критерият за вярното, действително научно отражение на дадени факти и явления? Този въпрос също не е отбягнал от погледа на видния наш марксист. „Вярното, отговарящото на действителността е онова

[91] Т. Петров. Избр. произв., с. 417.
[92] Пак там, с. 97.

отражение на факта — пише той, — което е възприето през призмата, през гледището на класата, общественото положение на която не се заплашва, а се повдига към по-висшата си степен от историческото развитие на обществото. Но класа, общественото господствуващо положение на която се заплашва от обективния ход на историческото развитие, гледа на нещата през призмата на своето консервативно положение и затова ги възприема в отражение, което не отговаря на действителността. Тя захваща да вижда нещата не в същинския им облик, а във все повече засенчен, мистичен вид."[93]

Т. Петров е един от най-заслужилите партийни дейци в областта на естетиката и литературната критика. В своите статии в „Ново време" той подлага на критика буржоазните естети и защищава талантливо материалистическата естетика и критика. Т. Петров ясно вижда философския характер на естетиката и я защищава като философска теория на изкуството и литературата. В статията си „Художественото творчество и обективната критика" (сп. „Ново време", 1904 г.) той развива марксисткото гледище за художественото творчество и литературната критика. В нея Т. Петров ратува за максимална художественост на произведенията на литературата, защото слабо художествено произведение не доставя „трайна естетическа наслада", не дава знания за живота. За пример на художественост той сочи поезията на Х. Ботев, която по неговите думи няма да загуби никога „своята естетическа свежест" и винаги ще бъде четена „с възторжено възхищение, с наслада".

Но художественото произведение според Т. Петров не е артикул само за художествена наслада. То трябва да ни „спомага да познаем живота", за развиване и „растене на общественото самосъзнание, което е стимулът за възвишена обществена дейност и за водене на съзнателна социална борба". Марксистите, казва Т. Петров, „са за обективното изобразяване на живота чрез изкуството Те са които днес без страх и смут търсят реалната истина... защото те не се боят от нея, ни от развитието на живота, ни от научните изследвания. За тях животът не се развива в нежелателна за тях насока."[94]

В своите трудове по въпросите на естетиката и литературната критика Т. Петров третира в марксистка светлина още

[93] Т. Петров. Избр. произв., с. 98.
[94] Пак там, с. 48.

редица крупни въпроси: за мирогледа на писателя и критика, конкретни въпроси на литературното развитие и други.

Прозорлива и творческа личност, Т. Петров с цялото си сърце и душа възприема делото на Великия октомври и в годините след Първата световна война с най-голяма страст се заема да изучава и усвоява ленинизма, опита на болшевиките, на руските работници и селяни, помага за преминаването на партията от тесничеството към ленинизма и с това завинаги свързва името си с първите стъпки на болшевизацията на БКП, която се извършва при немалко трудности.

Като един от най-изтъкнатите партийни ръководители Т. Петров взема активно участие в подготовката и ръководството на славното Септемврийско антифашистко въстание от 1923 г., което става преломен момент в болшевизацията на партията и в постепенното ѝ израстване като ленински авангард на нашия народ. В своите статии в партийния печат през последните години от живота си Т. Петров призовава партийните членове, интелигенцията, трудещите се да се учат от опита на Болшевишката партия, от великия Ленин. „В болшевизма, в комунизма — пише той през 1921 г., — там е спасението от войните, мизерията, грабежите и неправдите." Нека си спомним, изтъква на друго място той, че „съветската власт и трудещите се маси преодоляват тъй големите политически, икономически, исторически и природни пречки само под ръководството на Руската комунистическа партия и благодарение съдействието на всесветския интернационален пролетариат. Руската ни братска партия извършва тая ръководна роля благодарение на централистическата ги организация, на желязната дисциплина, високото революционно съзнание, предаността и самопожертвувателността на членовете си и на голямото си влияние сред трудещите се маси."[95]

ПЕТЪР ГЕНОВ

Петър Генов[96] (Прометей) принадлежи към безсмъртната фаланга на Д. Благоев, Г. Кирков, Г. Георгиев, Т. Петров. Той е техен достоен ученик и сратник, верен революционен марксист философ, пламенен патриот и интернационалист. По

[95] Т. Петров. Избр. произв., с. 444.

[96] *Роден е през 1880 г. в Царско село (сега с. Градина), Пловдивски окръг. През 1911 г. завършва философия в Берн с докторат. Докторската му дисертация „Теорията на познанието и метафизиката на Фойербах" е обнародвана на немски език. Отличителна черта в дейността и творчеството на д-р П. Генов е дълбокото му убеждение в правотата на философията на марксизма, в диалектическия и историческия материализъм. На марксистката философия той посвещава най-много статии, поместени главно в теоретичния орган на партията сп. „Ново време", което излиза под редакцията на Д. Благоев.*

повод на ранната му смърт Д. Благоев пише: „Той бе скромен, но извънредно трудолюбив, предан и многообещаващ комунист, който в продължение на 25 години служи вярно на комунистическото дело. Със забележителна упоритост и страст изучаваше той философията и я владееше добре. С особена любов изучаваше Хегел, Лудвиг Фойербах и Маркс-Енгелсовата философия, която познаваше като малцина у нас."[97]

Исторически факт е, че неговата докторска дисертация е четена в Цюрих от В. И. Ленин, който я конспектира и ѝ дава критическа оценка[98]. Независимо от тази критична оценка положително е, че д-р П. Генов защищава Фойербаховата философия и теоретико-познавателна гледна точка, обявява се срещу идеалистическата философия и гносеология и отстоява материализма на немския класик, един от предшествениците на марксизма. Л. Фойербах „ни завеща да изследваме природата и човека — пише П. Генов в дисертацията си, — но така, както те съществуват в действителност, т. е. свободни от всякакви свръхприродни и свръхестествени сили"[99]

Една от главните теми на д-р П. Генов са философските основи на марксизма. Тя изпъква на преден план като резултат от диалектиката на общественото развитие и нуждите на идеологическата борба в годините след Великия октомври до славното Септемврийско въстание в България от 1923 г. П. Генов се включва дейно в борбата на партията против различните ренегати и критици на марксизма, които се стараят да го опровергаят и отхвърлят като нещо безполезно и невярно, подменяйки го с идеалистическата философска бъркотия от рода на неокантианството, махизма и други „измии". На страниците на сп. „Ново време" се появяват през 1919 г. три големи статии на П. Генов под общото заглавие „Философските основи на марксизма". В тях той се стреми да разкрие научната сила и истинността на марксистката философия и да я противопостави на опитите да се изврати нейният боеви и творчески характер, да се подмени тя с идеализма и метафизиката. Особено остро той се обявява срещу т. нар. „модерни философи", които винаги са водили борба против Марксовото учение. „Цяла плеада философи и професори — пише той — работят днес в името на буржоазна-

[97] Работнически вестник от 23 август 1923 г.

[98] В. И. Ленин. Философски тетрадки. С., 1956, с. 407—408.

[99] П. Генов. Теорията на познанието и метафизиката на Л. Фойербах. Цюрих, 1911, на немски език, с. 89.

та задача да вземе душите на хората, респективно работническата класа, в ръцете си. В това направление работят дори и модерните философи като Мах, Авенариус, Винделбанд и Вунт, с които някои уж марксисти, недоволни от Маркса, искат да поставят нов фундамент под теоретическото здание на марксизма. Напротив, комунистическата партия, която се стреми да приспособи съзнанието на пролетариата към неговите интереси, към пролетарското му обществено битие, се държи на Марксовата философия и я пази здраво от чужди посегателства."[100]

Марксистката философия според П. Генов е нова, научна философия, която коренно се различава от останалите философски системи. Маркс и Енгелс са творци на нов мироглед. По-конкретно той изтъква, че Марксовата философия е единно и стройно „онтологическо-гносеологическо възрение". Тя е творческа философия, която съобразно с измененията в действителността може да дава и дава отговори на възникващите въпроси. Маркс ни остави оръжие за изследване, посочи ни как да изследваме, но не ни даде готови, веднъж завинаги дадени, „вечно неизменни истини" или системи от истини. Затова по думите на П. Генов Маркс е „велик преди всичко като философ".

Д-р П. Генов е непримирим към буржоазния философски идеализъм. Той критикува онези, които отричат материалността на света, свеждайки външните неща и явления до „прости съдържания на съзнанието" (Беркли) или до „комплекси от усещания" (Мах). На субективния идеализъм на Беркли и Мах П. Генов противопоставя следния логически аргумент: „Ако нещата вън от нас са само прости комплекси от усещания, само наши преживявания, не трябва ли самите хора, в това число и самите родители, да причислим към тези комплекси от наши преживявания; защо и ние самите да не бъдем преживявания на други и не води ли тази философия към *солипсизъм*"[101], т. е. че само аз съществувам, а целият свят е мое преживяване. До такъв „несъстоятелен край довежда — пише П. Генов — философията на Беркли"[102].

Дълбоката научност и действеност на материализма П. Генов вижда най-вече в това, че у Маркс той е „свързан с диалектиката". На въпроса „в що се състои нейната същи-

[100] П. Генов. Философските основи на марксизма, ч. I. — Ново време, 1919, кн. 7, с. 200.
[101] Пак там, с. 202.
[102] Пак там.

на" той посвещава третата статия от цитираното заглавие „Философските основи на марксизма". П. Генов приема определението на Енгелс за диалектиката като наука за общите закони на движението и развитието на природата, човешкото общество и мисленето. Той изцяло се опира и често се позовава на гениалното произведение на Ф. Енгелс „Анти-Дюринг".

Като отстоява диалектиката и диалектическото развитие на света и мисленето, П. Генов засяга законите на диалектиката и ги обяснява с много примери от различните области на науката (химията, физиката, астрономията, геологията, биологията, ембриологията, историята, общественознанието). Главната му мисъл е, че диалектиката е органически свързана с материализма, че тя не изключва развитието, противоречията, количествените и качествените изменения, скоковете в природата и обществото, отрицанието и пр. Той изхожда от гледището, че диалектиката е общ закон на развитието на нещата и явленията и че „извън диалектическото развитие . . . не е възможно едно истинско развитие"[103].

П. Генов страстно воюва против метафизиката, която противостои на диалектиката. Той се спира на гносеологическите и историческите причини за възникването на метафизиката и защищава диалектическата концепция като единствено правилна и способна да служи на комунистическата партия в нейната революционна дейност. Като революционер П. Генов обръща най-голямо внимание на закона за количествените и качествените изменения, чрез които той обяснява и защищава класовата борба и социалистическата революция като закономерност и необходимост за обществения прогрес. В това отношение той допуска известна слабост, като подценява постепенните изменения в развитието, невзривната форма на скок и пр.

П. Генов се развива неотклонно по възходяща теоретическа и политическа линия. Той посреща с възторг победата на Великия октомври и застава в първите редици на борците за делото на болшевизма. Той повежда ожесточена борба с българските антиболшевики и защищава болшевизма като марксизъм. В редица свои статии, печатани в сп. „Ново време", пряко или косвено той се изказва по въпросите на марксизма и болшевизма, като търси тяхната органическа връзка и единство.

[103] П. Генов. Основните въпроси на философията, ч. II. — Ново време, 1919, кн. 10—11, с. 310.

П. Генов гледа на болшевизма не като на тясно, национално, руско явление, както по това време го представят ревизионистите и буржоазните идеолози, а като интернационално явление, най-тясно свързано с марксизма. Под знамето на болшевизма побеждава социалистическата революция, която за П. Генов е интернационално явление. Многократно в своите статии той цитира по един или друг въпрос трудовете на Ленин, опира се на него като на най-крупен авторитет в марксизма и революцията. Трябва да се каже обаче, че ранната смърт попречва на П. Генов да разбере болшевизма в неговата дълбочина и размах, т. е. като ленинизъм, като по-висок етап в развитието на марксизма, в това число и на марксистката философия.

ТЕНЬО СТОИЛОВ

През първите две десетилетия от нашия век Т. Стоилов[104] е един от ония дейци на БКП, които допринасят изключително много за разпространяването и прилагането на законите и принципите на марксистката философия и идеология. Неговото целокупно творчество по въпросите на историята на учителското движение, по проблемите на педагогиката и възпитанието и по редица други обществено-политически въпроси е пронизано дълбоко от духа на диалектическия и историческия материализъм. Марксистката философия за него е теоретическо и методологическо ръководство, без което не е възможно правилното осветляване на общественото развитие, на класовите и политическите борби; без нея не може да има истинска, научна история, педагогика, възпитание, морал и наука изобщо. „За нас знанията са действителни знания — пише Т. Стоилов, — разглеждани само върху *диалектикоматериалистически основи*, а не откъслечно — метафизически."[105]

Т. Стоилов е автор на стотици статии във вестници и списания, на отделни студии, брошури, книги.[106]

[104] *Роден е през 1879 г. в с. Меричлери, Хасковски окръг, в бедно селско семейство. Завършва Казанлъшкото педагогическо училище и известно време учителствува. После завършва право в Женева и взема докторат в Белгия (гр. Брюксел). Т. Стоилов е известен като един от най-първите организатори и ръководители на учителското движение в България, дългогодишен редактор на в. „Учителска искра", активен партиен и народен деец, убит от фашистите през Септемврийското антифашистко народно въстание 1923 г.*

[105] Т. Стоилов. Избр. педаг. произв., С., 1961, с. 87.

[106] Той е един от най-активните сътрудници на партийния печат — сп. „Ново време", „Работнически вестник", „Учителска искра" и др. Много

Д-р Т. Стоилов има големи заслуги в борбата за внедряване на диалектикоматериалистическия мироглед в областта на педагогиката и възпитанието. Той критикува метафизическия и идеалистическия характер на знанията, които се преподават в буржоазното училище, и ратува за ново народно училище, в което да се предава истинска наука и учащите се да се възпитават в комунистически дух.

В областта на гносеологията Т. Стоилов изхожда от теорията на отражението. Той отхвърля категорично агностическата теза за непознаваемостта на нещата и законите на развитието. Дълбоко убеден в познавателната сила на науката и човека, той счита, че Кант е изпаднал в големи противоречия с тезата си за непознаваемостта на „нещата в себе си".

Според Т. Стоилов Й. Хербарт и В. Вунт дават „механистическо обяснение на душевните процеси въз основа на метафизиката"[107]. И двамата стоят на идеалистически философски и гносеологически позиции. В. Вунт в гносеологията стои на кантиански позиции. Интересни възражения Т. Стоилов прави срещу т. нар. „психофизически паралелизъм" на В. Вунт, който признава въздействието на материалните предмети върху човека, но отрича отражението и преминаването на външното въздействие в акт на съзнанието и е чужд на диалектическия характер на познавателния процес.

По този кардинален гносеологически и теоретически въпрос Т. Стоилов отговаря по следния начин: „Против Бунда ние твърдим, че външните въздействия, минавайки по нашите нерви, търпят вече измененията на мястото, на средата. Външното въздействие можем да наречем механическо, нервното действие вече е изменено механическо въздействие — физиологически акт; физиологическо изменение търпят както химическите, тъй и физическите въздействия; явявайки се в мозъка, настава ново изменение в новата среда във формата на психически акт, който е само кореспондент на външното въздействие, но не е и тъждество. Тук имаме скок."[108] Като се има предвид че тези възгледи Т. Стоилов изказва в го-

известна е неговата книга „Учителското движение в България" (София, 1909 г.), за която лично Д. Благоев дава положителна оценка в сп. „Ново време". Т. Стоилов е автор на недостигнал до нас научен труд „Буржоазна и пролетарска наука", в който се дава отпор на идеалистическите и метафизическите теории за науката, философията, педагогиката и др.

[107] Т. Стоилов. Конспекти и бележки по философия, л. 16. (Из непубликувани материали от домашния архив).

[108] Пак там, с. 8.

дините на Първата световна война, без да познава трудовете на В. И. Ленин и изследванията на И. П. Павлов за висшата нервна дейност, не може да не се изтъкне неговата дълбока проникновеност и ориентираност в най-сложната област на философията, каквато е тази на гносеологията.

На редица места в своите трудове Т. Стоилов се спира на въпроса за произхода на понятията, на идеите и пр. „Понятията на хората — пише той — са отражение на икономическите отношения в главите на хората. Онова, което е в действителност, в човешките глави е във вид на понятия."[109] По този начин Т. Стоилов обяснява и генезиса на човешкото съзнание, и неговата роля като активен фактор: „Съзнанието е продукт на социалната среда и само в рамките на тази среда то може да стане *причина* на по-нататъшни явления, възможността за които съществува в икономиката."[110]

С теорията на отражението Т. Стоилов обяснява произхода на всички идеи и понятия. И в това отношение той е последователен. „Нравствените идеи не падат от небето — пише той, — и те са отражение на действителните обществени отношения — чрез отвлечено сравнение на самите тия отношения."[111] На морала и нравствеността Т. Стоилов гледа като на историческо явление. Той решително критикува буржоазните разбирания за априорността, вечността, срещу „общочовешкия" характер на морала. Като отражение на обществените отношения нравствените идеи и понятия имат конкретен смисъл и съдържание и могат да служат на определени класи и слоеве от обществото. „Всяка класа има свой идеал, всяка класа има своя особена нравственост — изтъква Т. Стоилов. — В днешно време, когато антагонизмът между класите е в разгара си, няма „общочовешки" идеал, няма „общочовешка" нравственост, а има класова нравственост . . . Няма *общокласова* нравственост."[112]

Д-р Т. Стоилов има отрицателно отношение към религията и мистицизма. По редица поводи в свои трудове той разкрива реакционната същност на религията и по-специално идеалистическия и примитивен характер на християнския мироглед. На мистицизма и религията той противопоставя научния атеизъм в лицето на научния социализъм, на марксисткото учение. Т. Стоилов не изпуска случай да покаже вредната роля на религията за трудещите се и особено за пролетариата. Той рязко се обявява против изучаването на християнските догми в училищата, като смята, че това е вредно за възпитанието на учащите се.

[109] Т. Стоилов. Избр. педаг. произв., с. 42.
[110] Т. Стоилов. Конспект и бележки по философия, с. 9.
[111] Т. Стоилов. Избр. педагог. произв., с. 44.
[112] Пак там, с. 46.

По въпросите на общественото развитие Т. Стоилов изхожда от принципите на историческия материализъм. Това учение за него е ръководство за разбиране причините на социалното развитие, природата на класите и класовата борба, същността на буржоазния строй и държавата, ролята на социалистическата революция, смисъла и съдържанието на пролетарската диктатура и т. н. По тези и редица други въпроси той развива историко-материалистически възгледи и води решителна борба против буржоазната идеология и особено против общоделството в България.

Т. Стоилов е един от най-боевите критици на общоделската теория за „класовото сътрудничество" и на техните реформистки възгледи за общественото развитие. По въпросите на революцията и диктатурата на пролетариата той е един от първите български марксисти, които възприемат и отстояват гледището на ленинизма. През 1918 г. в „Работнически вестник" Т. Стоилов обнародва голяма статия под заглавие „Пролетарската диктатура". Това е една знаменита статия, защото, първо, тя е силен отглас на влиянието на ленинските идеи в България, и то по един първостепенен въпрос, какъвто е този за диктатурата на пролетариата; второ, тя излиза на страниците на политическия орган на БКП и по този начин изразява не само гледището на нейния автор, а преди всичко това на партията на тесните социалисти, която няколко месеца по-късно се преименува в БКП (т. с.) и се присъединява към Третия комунистически интернационал.

СТАМЕН ИЛИЕВ

Стамен Илиев[113] е друг ярък представител на философската школа на Д. Благоев. Като марксист той стои твърдо и неотстъпно върху философските позиции на диалектическия и историческия материализъм. Философията на работническата класа според него е единствено научен мироглед за хо-

[113] *Роден е през 1883 г. в с. Желязна, Михайловградски окръг, в многодетно семейство на бедни родители. Завършва средно образование и следва медицина в Женева (Швейцария), където се дипломира през 1915 г. Известен е повече като лекар и един от Зейците на БКП, убити от фашистите през Септемврийското народно въстание от 1923 г.*

17. Пор. № 163

рата и той се потвърждава както от развитието на естествознанието, така и от обществените борби.

Стамен Илиев е решителен противник на идеализма и метафизиката и навсякъде в своите трудове им противопоставя материализма и диалектиката. Той няма големи трудове по въпросите на философията, но оставените от него статии по философски проблеми, печатани в сп. „Ново време“[114], дават основание да бъде характеризиран като представител на марксистката философска мисъл в страната, който ярко се отличава със своя диалектико-материалистически подход към въпросите на естествознанието.

В годините до войните С. Илиев е един от най-ориентираните представители на марксистката мисъл по философските въпроси на естествознанието. По убедителен начин върху основата на постиженията на физиката, химията и биологията той посочва законите на диалектиката и нейното наличие във всички сфери на мъртвата и живата природа. Чрез действието на диалектическите закони в природата С. Илиев се опитва да докаже безкрайността и неизчерпаемостта на материята, нейното диалектическо единство и многообразие. В неговите публикации много рано се чувствува благотворният полъх на ленинските философски разбирания, и то по най-дискусионните по онова време въпроси на философията и естествознанието. Един от тези кардинални философски въпроси е този за отношението към диалектиката и успехите на естествознанието.

Стамен Илиев приема, че при разглеждането на природата, обществото и човешкото мислене трябва да се изхожда от законите на диалектиката, защото тя е вездесъща и пулсира във всичко на света. „Диалектиката царува навсякъде — пише той. — Целият свят е изтъкан от нея и само като диалектически процес ние познаваме вселената. И само като такава вселената може да бъде познаваема; другояче и да съществуваше, ние не бихме знали за това битие. Защото самите психически процеси са невъзможни вън от диалектиката.“[115]

[114] Той е автор на статиите „Борбата за съществуване в органическия мир и класовата борба в съвременното общество“ (в две книжки на сп. „Ново време“, 1911—1912 г.). „Скоковете в развитието на природата“, обнародвана в четири книжки на партийното списание през периода 1912—1914 г., и др. Тези статии са подписани с псевдоними. Много негови статии още не са разкрити.

[115] С. Илиев. Скоковете в развитието на природата. — Ново време. 1912, кн. 16, с. 512.

С принципите на диалектиката С. Илиев обяснява новото откритие на науката за структурата на атомите. За него това откритие е ярка манифестация на диалектиката на материята. „Тази диалектическа манифестация на материята — пише той — ни става напълно обяснима от гледището на съвременното понятие за атома.“[116] „Новото понятие“ за атома той противопоставя на идеалистите и чрез него прави опит да защити и обоснове диалектическото развитие на материята. Това негово обяснение е в духа на труда на Ленин „Материализъм и емпириокритицизъм“.

Стамен Илиев привежда богат и съвременен фактически материал от физиката и химията, за да обоснове научната теза, че материята е неунищожима и неизчерпаема. Аргументира се например със закона за запазване на енергията, като привежда много примери за преминаване на един вид енергия в друг. В противоположност на т. нар. „енергетизъм“, който подменя философското понятие за материята с частнонаучното понятие за енергията, С. Илиев изтъква в своите трудове, че *„енергията не е някаква субстанция, на която материята служи като субстрат, а е самата движеща се материя, нейното особено състояние“*.[117]

Стамен Илиев използва естественонаучните открития, за да подкрепи гледището на материализма и по-конкретно на диалектическия материализъм. „Основната материя — пише той — е една и единна и атомите и молекулите са нейни диалектически прояви.“[118] С. Илиев си поставя за задача да разкрие и очертае „единството в разнообразието“ на явленията в природата и да покаже на метафизиката, „че под булото на отделни и неизменни същности се крият вечно меняващи се процеси“ и, от друга страна, да отдели „рязкото и типичното в еднообразието“ и да посочи на „еволюцията“, „че революцията, скоковете са нейни неизбежни и естествени спътници“[119].

Тези обобщения на С. Илиев са напълно в духа на диалектическия материализъм, защото за разлика от метафизиците, механистите и разните идеалисти, които не успяват да разберат дълбокото научно и философско значение на новите открития на физиката, той не само приема тези открития, но прави опит да ги обясни от гледна точка на диалектиката и с това да подкрепи учението на материализма. И това става

[116] Ново време, 1914, кн. 13—14, с. 421—422.
[117] Пак там.
[118] Ново време, 1914, кн. 7—8, с. 243—248.
[119] Ново време, 1914, кн. 13—14, с. 424.

в годините до войните, когато и у нас, както в чужбина, по тези въпроси съществуват неправилни възгледи.

Изхождайки от принципите на диалектическия материализъм при обяснението на новите открития на естествознанието, С. Илиев обръща особено внимание на въпроса за скоковете в природата и обществото. За него е аксиома, че развитието в природата и обществото става диалектически, че „бавните и постепенни промени в тоя развой не са правило, а се съпровождат и нарушават от време на време от внезапни и бързи изменения; че именно този характер на еволюцията, която се проявява чрез революцията, не позволява на метафизиката да схване скритото зад разнообразието единство и да вижда в това разнообразие отделните същности"[120].

В своите трудове С. Илиев засяга и редица важни въпроси на общественото развитие. Той навсякъде се стреми да прокарва гледната точка на марксистката философия и по-специално принципите на историческия материализъм. Като се спира на съчиненията на К. Маркс и на учението на Ч. Дарвин, той дава решителен отпор на т. нар. „социалдарвинизъм" и защищава убедително марксисткото разбиране за историята и учението за класовата борба. Стамен Илиев не отхвърля Дарвиновото учение, както това правят редица идеалисти и мистици. Тъкмо обратното — приема го и намира, че то „в общи черти си остава за днес вярно", както и в миналото. Същевременно той рязко се обявява против ония лъжедарвинисти, които изопачават Дарвиновото учение и по-конкретно чрез него се опитват да обяснят общественото развитие и класовата борба. Тези, които по неговите думи правят такива опити и заключения от Дарвиновото учение, вършат или „шарлатания", или издават своето невежество върху законите, „които управляват обществото, или едното и другото"[121].

Стамен Илиев рязко се обявява против смесването на класовата борба в обществото с учението на Дарвин за борбата за съществуване в органичния свят. Той изтъква, че това са явления от различен порядък, които в никакъв случай не бива да се отъждествяват или смесват. „Няма никаква прилика между законите — пише той, — които царуват в природата, и тези, на които се подчинява човекът, откакто той е станал социално животно."[122] При анализа на тези проблеми д-р С. Илиев нашироко се спира върху трудовете на Ф. Енгелс за очовечаването на маймуната и за умственото и преди всичко трудовото развитие на човека, което го е довело до върха на биологическата еволюция, откъдето почва неговото социално битие. „Така издигналият се над останалия биорганически свят човек престава да бъде животно в истински смисъл на думата, а става социално животно. Ние сме пред прага на човешката история — заключава С. Илиев, — додето достигна Дарвин и захвана Маркс. Биологът трябва да млъкне и да даде думата на социолога."[123]

В редица свои трудове С. Илиев разглежда учението за обществено-икономическите формации, за начина на производство като основен двигател на общественото развитие, условията за победата на социалистическата революция и пр. В социализма и комунизма философът марксист вижда условията за истински разцвет на личността и за всестранен прогрес на човешкото общество.

ИВАН МАНЕВ

Като активен работнически деец Иван Томов Манев[124] сътрудничи на партийния и синдикалния печат — „Работнически вестник", „Банков и търговски служащ" и др. Той е автор на редица статии по философия и обществено-политически въпроси, които разкриват неговия марксистки мироглед и заслугите му в борбата за диалектико-материалистическа философия. Много от неговите публикации не са известни, защото са подписани с псевдоними или са отпечатани без подпис. Тук ще отбележим само някои негови работи: „Материализмът и емпириокритицизмът"[125], „Против извънредната работа", „Защо искаме сътрудничеството им?", „В защита на 8-ча-

[120] Ново време, 1914, кн. 7—8, с. 243—244.
[121] Ново време, 1911, кн. 24, с. 756.
[122] Пак там.
[123] Ново време, 1912, кн. 1, с. 19.
[124] *Роден е през 1887 г. в гр. Панагюрище, в революционно семейство. Записва философия в Софийския университет, но е изключен за участие в акцията против цар Фердинанд през 1907 г. Продължава образованието си в Швейцария, където се свързва с руската революционна емиграция, слуша лекции и беседи на В. И. Ленин и Г. В. Плеханов, чете техните трудове.*

Завърнал се в България, Иван Манев участвува дейно в борбите на софийските работници. Става секретар на Съюза на банковите и търговските служещи в България и по-късно член на Централното настоятелство на Общия работнически синдикален съюз. През април 1925 г. той загива в София в бой с фашистката полиция.

[125] Начало, 1911, кн. 1.

совия работен ден"[126], „Единният фронт"[127], „Да живее работническо-селската власт!", „Ленин" и други[128].

Забележителен е фактът, че само една година и половина след излизането на най-важния философски труд на В. И. Ленин „Материализъм и емпириокритицизъм" той получава много положителна оценка на страниците на социалистическото списание „Начало" (кн. 1, януари 1911 г.). Тази оценка е от Иван Манев. Той помества обширна рецензия за книгата под заглавие *„Материализмът и емпириокритицизмът"*. Ето един пункт от тази рецензия, в който е синтезирано положителното му отношение към бележития Ленинов труд:

„След съвсем несполучливия опит от страна на ревизионистите-социалдемократи да съединят марксизма с кантианството последното десетилетие се появиха нов вид ревизионисти, които обявиха, че съвременното естествознание давало достатъчни основания за една нова поправка на Маркс-Енгелсовата философия, а някои отидоха още по-далеч, като искат на нейно място да поставят „новата" философия на Маха и Авенариуса — емпириокритицизма. Да покаже, че и последният опит е съвсем неудачен, че диалектическият материализъм не само не е опроверган от съвременното естествознание, но че поразителните успехи на това последното се дължат на неговото заставане, съзнателно или стихийно, на материалистическа почва; че тази философия, емпириокритицизмът, претендираща за най-научна и завършена система, не е нищо друго освен въздкръснало берклианство, е задачата на обемистото съчинение на известния руски марксист *Вл. Ильин:* „Материализм и эмпириокритицизм — критические заметки об одной реакционной философии" (стр. 20)".

Иван Манев не само популяризира книгата на Ленин пред българските читатели, а прави опит да я използва като оръжие против буржоазната философия и идеология. Той я противопоставя на най-влиятелните буржоазни школи по онова време и изразява рязко отрицателно отношение и към техните представители в България, като неокантианците, ревизионистите и други. Към рецензията си Иван Манев добавя бележка, която говори изключително много: *„Вл. Ильин* е псевдоним на *известния болшевик Н. Ленин,* който със съчинението си „Аграрният въпрос" и настоящото изпъква като *крупен теоретик марксист* в руската социална демокрация (к. н. — б е л. р е д.).

Това е забележителна оценка, защото тогава и доста време по-късно за В. И. Ленин се пише по-иначе. Едни го признават най-много за „ученик на Плеханов", други за „практик" на марксизма, а трети — антимарксистите — го квалифицират като „заговорник", „терорист" и т. н. Нужна е била голяма проникновеност, за да се характеризира Ленин като „крупен теоретик", и то въз основа на „Материализъм и емпириокритицизъм", без да се знае нещо за излезлите по-късно други негови философски трудове, като „Философски тетрадки", „За значението на войнствуващия материализъм" и др.

След Великия октомври И. Манев продължава да изучава и отстоява делото на Ленин. В свои статии той се изказва възторжено за него и особено за неговото учение за работническо-селския съюз, за диктатурата на пролетариата и други. В статията си „Да живее работническо-селската власт", инкриминирана през 1925 г. от полицейската цензура, И. Манев призовава работниците и селяните в България към изграждане на „единен революционен фронт" за установяване на работническо-селска власт в страната. „Спасението е там — пише той, — дето великият *Ленин* ни казва — в работническо-селската власт! Премахване на монархизма. Явна дипломация. Мир с всички народи. Съюз със Съветска Русия!"[129]

За всички представители на школата на Димитър Благоев е характерно дълбокото разбиране на огромната роля и значение на марксистката идеология и по-специално на философията и гносеологията за партията и работническата класа. Докато общоделците, опортюнистите и ревизионистите в България подценяват и игнорират ролята на теорията за работниците и партийните членове, като често изразяват това свое невежество с известните формули, че на тях не са нужни „философии" и „теории", то революционните марксисти начело с Д. Благоев имат коренно различно отношение и разбиране на този крупен теоретически и практически въпрос. За тях само марксистката философия и идеология е вярна, научна и само тя може да служи на класовите интереси на работниците. Затова те си служат творчески с нея при обяснението на българската действителност и в класовите и политически борби на партията и работническата класа. Характерно още е обстоятелството, че в една или друга степен те много отрано се ориентират към В. И. Ленин и неотстъпно застават под знамето на Великия октомври и ленинизма. И в това отношение техните заслуги са неоценими за развитието на българското революционно движение и на философската и теоретическата мисъл в България.

[126] Банков и търговски служител, 15 юли 1922 г., 15 януари и 1 април 1923 г.
[127] Пак там, бр. 17, 8, 9 и 10 от април и май 1923 г.
[128] Работнически вестник, 21 януари 1925 г.

[129] Работнически вестник, бр. 3 от 21 януари 1925 г.

ГЛАВА ЧЕТВЪРТА

ДРЕБНОБУРЖОАЗНИ ФИЛОСОФСКО-СОЦИОЛОГИЧЕСКИ КОНЦЕПЦИИ

§ 1
Народническата идеология в България

Народничеството е дребнобуржоазно идейно течение, продукт на дребнобуржоазните условия, господствуващи след Освобождението. Главните му представители са руските емигранти К. Прокопиев, Б. Минцес, д-р Д. Пасманик (псевдоним Деборов, Велинов и др.). Народнически възгледи застъпват още и Гаврил Белмезов, П. Габе, Николай Рудевич (Василев), Х. Г. Максимов, Т. Г. Влайков и др.[1] Народниците си поставят за основна задача да докажат, че у нас има условия не за марксизъм, а за народнически социализъм. През втората половина на 90-те години народничеството се изражда в буржоазно, либерално течение. Все по-рядко вече народниците споменават своя особен социализъм, идеализират капитализма и се очертават като врагове на марксизма и партията на българските революционни марксисти.[2]

[1] Основните материали от руските и българските народници се публикуват в списанието „Лъча", което се издава в Пазарджик от ноември 1891 г. под редакцията на В. Велчев, Б. Величков и Г. Стефанов.

[2] През 70-те години на XIX в. в Русия народничеството е революционно течение, което организира и води борба против руския царизъм. Но през 90-те години на миналия век то се изражда и се оформя като антимарксическо идейно течение. По въпроса за идейното развитие и социалната роля на народничеството вж. История философии в СССР, т. III М., 1968, гл. VI. Русская философия XI—XIX в. Л., 1970, гл. 28, 32.

При интерпретацията на философските проблеми народниците изхождат от позициите на идеализма, по-специално на неокантианството. Така например д-р П. Пасманик, като разглежда учението на Аристотел, обръща внимание преди всичко на идеалистическите тенденции във философията му. Той твърди, че именно нашият дух „свързва всички явления, като причина и следствие"[3], и ратува за „монистическото възрение на човешката същност", което примирява материализма и спиритуализма. Всъщност Пасманик отстоява и развива субективноидеалистически възгледи, а монизмът, който той провъзгласява, е форма за прикриване на субективния идеализъм. За него материята не съществува. „Ний материя не сме видели, а сме възприемали с нашите пет чувства разни форми на енергия (Освалд) и нищо повече. Ако ний говорим за материя, не трябва да забравяме, че в същия момент ний приемаме на вяра съществуването на една фикция на материята".[4]

Идеолозите на народниците използват един стар похват за оборване на диалектическия материализъм. Най-напред му приписват всички научни несъобразности на вулгарния материализъм, а след това го „оборват". Това е особено характерно за Пасманик. Той възприема и възгледа на Ж. Жорес за „синтез на материализма и идеализма, като при това се получава „едно хармонично сливане на тези две крайности"[5].

Като застава на такива позиции в решаването на основния философски въпрос, Пасманик достига и до признаване съществуването на бога, „който е създал и движението, и живота"[6].

При разглеждане проблемите на гносеологията Пасманик също отстоява субективноидеалистически позиции. Според него в мозъка на човека се съдържат в потенциално състояние всички форми на душевната дейност[7]. Следователно източникът на познанието се търси не където е той — в обективната действителност, а в субекта.

Върху основата на марксистката теория на отражението Димитър Благоев остро разобличава тези по същество неокантиански възгледи: „Препирнята е там — как произхождат

[3] Българска сбирка, 1899, кн. 7.
[4] Пак там, с. 326.
[5] Мисъл, 1889, кн. 1, с. 76.
[6] П. Деборов. Българска сбирка, 1896, кн. 2, 326.
[7] П. Велинов (Деборов). Мисъл, 1889, кн. 1, с. 80.

и се образуват идеите в човешката глава? Дали в нея има готови идеи или те са отражение на конкретни предмети и икономически отношения... Човечеството явява ли се с предопределени обществени идеали или те са просто отражение на производствените отношения, на икономическите условия, при които живее и се развива".[8]

След Освобождението пред обществената и социологическата мисъл у нас изпъкват преди всичко проблемите на социалното развитие. Търси се отговор на въпроса, по кой път ще се развива България. Тези проблеми вълнуват радикалисти, сиромахомили, а най-вече народниците.

Народниците в нашата страна разглеждат главно проблемата за характера и същността на капитализма в България. Като застават на метафизически позиции, те не виждат развитието на капитализма. К. Прокопиев открито заявява, че капитализмът не може да създаде фабричен пролетариат[9]. Той смесва манифактурния с развития капитализъм и поради това не разбира развитието на капитализма.

Централно място във възгледите на народничеството заема теорията за особеното, самобитно развитие на България. Тази теория е своеобразна реакция на марксисткото обяснение на социалното развитие у нас, обосновано от Д. Благоев в неговия труд „Що е социализъм и има ли почва той у нас?" Главната теза на народниците е, че в изостаналите икономически страни, каквато е България, няма почва за социализъм, че марксизмът е приложим само в напредналите в икономическо отношение страни. България е изостанала, а е и съвсем самобитна, особена. Самобитността според Х. Максимов може да се мери само с домашен аршин[10]. Като остава чужд на социално-икономическите процеси у нас, друг народник (П. Габе) твърди, че селската задруга е жизнена и трябва разумно да се използва[11]. Д. Благоев решително се обявява против тези възгледи. Той доказва убедително, че България е тръгнала по пътя на капиталистическото си развитие, и това е „естественият й закон на развитието"[12].

Народниците, които стоят на идеалистически и метафизически позиции при обяснение на социалните явления, не са в сила да анализират научно причините за разорението на дребната буржоазия. Едни търсят причините в бюрокрацията и някои политически учреждения (К. Прокопиев), други (П. Габе) подчертават лихварството, тежките данъци, невежеството. Това дава повод на Д. Благоев да характеризира Прокопиев като метафизик, който разглежда явленията откъснати едно от друго. Д. Благоев дава отговор на въпроса за обедняването на народа — това са съвременните икономически отношения. Политическите учреждения са надстройка над икономическите и за да се променят, е необходима промяна на икономическите отношения[13]. Така е във всяка страна и България не прави изключение. Коренното преобразяване на обществото е възможно само по пътя на класовата борба и това е единственият правилен път.

От отричането на възможността за развитие на капитализма в България следва, че у нас няма някакъв фабричен пролетариат, а оттук и изводът, че няма и почва за марксизма, който е теоретичен израз на движението на пролетариата. Работниците, които се срещат тук и там, няма да станат сериозна сила, понеже капитализмът не се развива. П. Габе дори нарича тези работници „боса команда, способна само да „изнасилва мирното население"[14]. Нашите народници повтарят теоретика на руското народничество В. Воронцов. Главна прогресивна сила в обществото е интелигенцията. Тя именно ще се бори за справедливост и хуманност. Тези мъгливи и нямащи нищо общо с действителната обществена практика идеи показват преди всичко невъзможността на народниците да видят реалните процеси и противоречия в обществото, дълбоко ненаучния характер на техните социологически възгледи. И не е чудно, че те се обявяват против създаването на партията на българските марксисти, че стават идейни съюзници на първите опортюнисти в редовете на младото марксистко революционно движение в България.

След създаването на БСДП (1891 г.) народниците активно пропагандират идеята за тъй нар. хуманен социализъм, който те противопоставят на научния социализъм на Маркс и Енгелс[15]. В публикациите им има критически бележки за

[8] Д. Благоев. Съч., т. 5, с. 296.

[9] Всъщност това са възгледи на руския либерален народник В. Воронцов.

[10] Х. Максимов. Събуждачи и приспивачи. — Целина, г. I, кн. 10, с. 149.

[11] П. Габе. Икономически етюди. — Българска сбирка, г. 1, кн. 8, с. 643.

[12] Д. Благоев. Обществена хроника. — Ден, г. II, кн. 5—6, с. 434.

[13] Д. Благоев. Марксистите или социалдемократите и Г. Прокопиев. — В: Избр. произв., т. I, с. 126.

[14] П. Габе. Писма до редакцията. — Лъча, г. I, кн. 16, с. 5.

[15] Народниците се обединяват в общ фронт със съюзниците и сливат своите издания („Лъча" и „Правдини") в едно — в. „Прогрес", който се издава в Пазарджик от 1892 г.

обществото, но техен идеал е „всеобщото равенство“, което ще се постигне, когато се дава изчерпателен отговор на въпроси, които водят към победата на „разума и любовта над невежеството и злобата“. Освен това те ратуват за разпространение на прогресивни идеи, за хуманност и справедливост, усъвършенствуване на личността, съединяване на успехите на знанието с алтруизма[16]. Същността на тези дребнобуржоазни по своя характер възгледи разкрива Димитър Благоев. Да се пропагандират идеи за демократизъм, когато у нас по онова време няма условия за това, означава да се дири брод към прогреса там, където го няма. Дребната буржоазия, която е действителен носител на демократизма, е неустойчива, разлага се и следователно не може сама да го осъществи.[17].

Народниците разглеждат и проблемата за материалните условия на обществото. Според тях това са географската среда и населението. Материалното производство е извън сферата на техните интереси. К. Прокопиев свежда материалните условия до това, да има „хляб и месо за стомаха“. Според него природните условия не само определят общественото развитие, но от тях пряко зависят настроенията и идеите на хората. Те обуславят проявлението и на икономическите закони. Той категорично твърди, че промяната на цените в Бразилия и Аржентина не са резултат от промяна на производството, а вследствие „откритието на нови плодородни земи“[18].

Като отстояват такъв ненаучен възглед относно материалните условия на обществото, народниците достигат до пълно отричане на закономерностите на неговото развитие. Доколкото съществува развитие, обществото се развива случайно. То е резултат от дейността на интелектуалния фактор. Народниците изцяло отхвърлят марксисткото положение относно причините за обществения прогрес. К. Прокопиев приема умствената дейност като главен фактор за социалното развитие. Обществените отношения също се определят от човешкия ум. Умът е, който работи „в полза на дребното производство“[19].

Д-р Пасманик не е толкова категоричен. Според него в някои страни (Англия) преимущество в общественото развитие има икономическият фактор, а в други (Германия) е решаващ умственият фактор, в трети (Франция) двата фактора обуславят развитието на обществото. Следователно той утвърждава тезата на опортюнистите, че общественото развитие се определя от два фактора — икономика и идеология. Освен това в духа на неокантианството под икономически фактор той разбира не икономическите отношения между хората, а „поддържането на индивидуалното съществуване и продължаване на рода“. В последна сметка главният фактор за общественото развитие според Пасманик са идеите. В социологическите му възгледи се чувствуват идеите на руските народници за ролята на „критически мислещите личности“. Немалко място той отрежда и на фатализма, който изключва намесата на субективните сили в историческото развитие.

Според народниците тежкото положение на народните маси не е резултат от капиталистическите порядки, а се обуславя от ниската култура и невежеството на масите. Следователно пътят за подобряване на социалното положение на трудещите се е в повишаване на тяхната култура. А щом това е така, класовата борба не е необходима. К. Прокопиев отхвърля идеята за класовата борба, а Пасманик (Деборов) прибягва до биологическо обяснение за съществуването на класите и на борбата между тях. „В корена си класовата борба не може да има икономически фактор, тъй като тя е въобще необходимо свойство на цялата природа“.[20] Явно е, че Пасманик не вижда качествената разлика между обществото и природата.

Народничеството като социологическа теория вижда причината за обществения прогрес в съзнателната еволюция, в просветителски хуманизъм. Антимарксистката насоченост на социологическите им възгледи е очевидна. Те отхвърлят марксизма и вместо него проповядват „просветителски хуманизъм“[21] Б. Минцес представя социалните революции като „отклонение“ от нормалния път на общественото развитие.

Народниците в България отстояват субективноидеалистически възгледи за обществото. Историята е история на великите „критически мислещи“ личности. Враждата между тези личности и народа (инертната маса) определя съдържанието на историческия процес. Когато победят личностите, тогава настъпва прогрес, и обратно — победят ли народните маси, последват нещастия и злодеяния.

[16] Прогрес, бр. 1 от 14. XI. 1892 г.
[17] Д. Благоев. Старият въпрос. — Работник, бр. 22 от 27. III. 1893 г.
[18] Лъча, 1891, кн. 3, с. 6.
[19] Пак там.
[20] Български сбирки, кн. 7, с. 521.
[21] Български сбирки, 1896, кн. 3, с. 155. Статията е на Пасманик (Деборов).

§ 2

Неокантианството в България

Проникване и разпространение

В края на XIX и началото на XX век, когато се създава и закалява партията на българския пролетариат, борбата между неокантианството и марксизма е главното съдържание на идейния живот както в чужбина, така и в България. Марксизъм или неокантианство — такава е дилемата. И борбата за „разрешаването“ на тази дилема се разгръща преди всичко във „висшите сфери“ на философията и идеологията и най-вече по въпросите на диалектическия и историческия материализъм и теорията на познанието.

Българското неокантианство е разнородно по социален състав, пъстро по политически характер течение, но е единно по основните насоки на своята философска, теоретическа и практическа дейност. Неокантианството е едно от най-разпространените и най-войнствени течения в буржоазната философска мисъл в България.

В България съществуват няколко групи неокантианци, които имат своя конкретна социална и политическа физиономия. Първата група е тази около д-р Кръстьо Кръстев и неговото списание „Мисъл“ — най-голямото и влиятелно буржоазно философско и литературно списание в България (1892—1908 г.). Тази група господствува във Висшето училище (по-късно университета), и в софийските гимназии. Тя има своя трибуна — сп. „Мисъл“, в което сътрудничат такива отрицатели на марксистката философия като д-р Пасманик, д-р Б. Минцес, Д. Михалчев и др. Д. Пасманик пръв на страниците на сп. „Мисъл“ (кн. 2 и 3, 1897 г.) противопоставя на революционните марксисти възгледите на немските ревизионисти и неокантианци Едуард Бернщайн, Конрад Шмит, Едуард Давид и др. В това отношение „народниците“ и откритите неокантианци около сп. „Мисъл“ вървят ръка за ръка, в тесен съюз против марксизма и социализма.

Няма друго буржоазно списание в България, в което да са поместени толкова антимарксистки статии и други материали, колкото се намират на страниците на сп. „Мисъл“, редактирано през целия му живот от д-р Кръстев. Специално по философските въпроси това списание води не само най-активна борба против марксистката философия и идеология, но същевременно е и най-широката трибуна за разпространяване на неокантианството и буржоазната идеология в България. Разбира се, тук не става дума за ролята на списанието в областта на литературата и поезията, където следва да му се признаят някои заслуги, а за мястото на сп. „Мисъл“ в областта на философията.

От неокантиански позиции д-р К. Кръстев критикува ожесточено материализма, по-точно вулгарния материализъм, защото не познава диалектическия материализъм.[22] Чрез своето списание той разгръща широка кампания и против марксистката философия, в защита на неокантианството, идеализма и метафизиката. Той предоставя страниците на списанието преди всичко на враговете на марксизма и научния социализъм, които насочват острието на своята борба пряко против основите на марксистката философия и гносеология.

Името на Д. Михалчев и неговите многобройни статии в сп. „Мисъл“, обнародвани в началото на нашия век, бележат важен момент в развитието на неокантианството в България.[23] Сгрупирани около „Мисъл“, неокантианците минават в открито настъпление не изобщо против материализма, а специално против диалектическия материализъм и марксистката теория на познанието. Това е една от резките изяви на неокантианството в България, която предизвиква основателят на партията Д. Благоев да се заеме непосредствено с неговата критика и разгромяването му.

Втората група неокантианци се състои от отделни представители на Радикалната демократична партия в България, възникнала като дребнобуржоазна партия в началото на сегашния век. Това са активни сътрудници на теоретичния орган на радикалдемократите сп. „Демократически преглед“ (1902—1929). Тук активни застъпници на неокантианството са д-р Александър Недялков, Михаил Нинов, Иван Харизанов, д-р Димитър Гаврийски и др. Те са представители на една доста солидна дребнобуржоазна партия, но изповядват реакционното неокантианство, което въздигат като своя партийна философия и идеология. Нещо повече. Те се обявяват за свързване на неокантианството с политиката на Радикалната партия, издигат за свое знаме лозунга „Назад към Кант!“, за възтържествуване в България на оня „идеалис-

[22] Това прави той в своите статии „Философските системи“ (в кн. 7 и 8 на сп. „Мисъл“, 1896); „Против материализма“ (пак там, 1898, кн. 2), „Философия и религия“ (пак там, 1903, кн 9) и др.

[23] Имаме предвид поредицата статии на Д. Михалчев „Диалектически материализъм и теория на познанието“, Мисъл, 1903, „Разпрата между българските социалисти“ (пак там) и др.

тически подем“, който се извършвал в Германия и други европейски страни. Неспособни да намерят нещо по-разумно в системата на буржоазната идеология, те с всички сили отстояват неокантианската философия и водят решителна борба против диалектическия и историческия материализъм, против социализма и революционното движение в България.

Историческите факти убедително показват, че буржоазната идеология изобщо и специално неокантианството е в разрез с интересите не само на пролетариата, но и на дребната и средната буржоазия. Необходими бяха десетилетия, докато някои от представителите на неокантианството от средите на радикалдемократите успеят да разберат тази истина и през много трудности и лутания да се освободят от неокантианската и антикомунистическа идеология и да стигнат до прогресивни позиции под знамето на Отечествения фронт, както това става с И. Харизанов, който през годините на Втората световна война активно се включва в борбите на Отечествения фронт. Но не всички неокантианци се развиват по прогресивна линия. Други например стигат до фашизма, както е случаят с д-р Д. Гаврийски, а трети се обявяват едновременно и против фашизма, и против комунизма, както д-р А. Недялков.

Третата група неокантианци (по-точно проводници на неокантианството в България) са т. нар. „общоделци“ (ревизионисти, бернщайнианци) в България. Това е групата около лидера на общоделството Янко Сакъзов, в която влизат д-р Петър Джидров, Илия Янулов, д-р Петър Брънеков, Димитър Димитров и др. Общоделските теоретически списания „Общо дело“ (1900—1905 г.) и „Ново общество“ (1906—1909 г.) играят ролята на канали за проникване и разпространяване на неокантианството в България. В „Ново общество“ сътрудничи и неокантианецът (по-късно ремкеанец) Д. Михалчев.

На страниците на общоделските списания намират широко място трудовете и на чужди, и на български неокантианци и ревизионисти. Сам Я. Сакъзов през 1904 г. превежда от немски и помества в „Общо дело“, поредица от статии на неокантианеца К. Форлендер под заглавие „Маркс или Кант?“, в които се ратува за съчетаване на неокантианството с марксизма. Поместват се статии от неокантианците ревизионисти Е. Бернщайн, К. Шмит, Е. Давид, д-р М. Адлер и др. Общоделците черпят своето идеологическо и философско въоръжение не направо от откритите неокантианци в Германия и Русия, а от т. нар. „социалдемократстващи“ неокантианци или ревизионисти, както са известни те повече в литературата.

От анализа на статиите и другите материали в общоделските списания се вижда ясно, че общоделците приемат бернщайнианството като „съставка на критицизма“, с други думи,

като част от неокантианската критика на марксизма. И това е действително така. Но в това общоделците виждат нещо положително и полезно за социалдемокрацията. „Сегашният критицизъм — изтъква Я. Сакъзов — прави само по-светъл пътя на социалдемократическото движение.“[24]

Българските общоделци приемат бернщайнианството („съставката на критицизма“) като нещо ново в марксизма и усилено го защищават и пропагандират. По този начин те играят ролята на глашатаи на критицизма, ревизионизма и неокантианството в България, съдействуват активно за проникването им в страната. С това се цели сразяването на революционния марксизъм и обезоръжаването на партията и работническото движение. Както е известно, до това именно се стига в годините на войните, когато под ударите на неокантианската ревизия на марксизма Вторият интернационал се срутва и такива големи партии като Германската социалдемокрация изведнъж се намират в обятията на крупната буржоазия и социалшовинизма. В България това не става, защото революционните марксисти начело с Д. Благоев не позволяват на българските общоделци да мътят съзнанието на работниците и партийните членове, решително очистват редовете на БРСДП от общоделците и други опортюнистически елементи и с това осигуряват неотклонното развитие на партията под знамето на марксизма-ленинизма.

Редица факти говорят за наличието на един тесен идеен съюз в началото на века между откритите неокантианци от буржоазния лагер, от една страна, и общоделците, от друга. Този съюз се очертава не само по линията на общата им неокантианска философска основа, но и във връзка с техните непосредствени взаимоотношения на сътрудничество в единната им борба против революционния марксизъм. Това се вижда, първо, чрез прякото сътрудничество на неокантианеца Д. Михалчев в общоделското списание „Ново общество“, в което са поместени много негови антимарксистки статии[25], и, второ, чрез личните му писма до министъра на просветата д-р Иван Шишманов, в който той сам изразява задоволството си от факта, че е успял да разколебае общоделците в „несъкрушимостта на Маркс-Енгелсовата материалистическа философия“[26]. Тези факти са безпрецедентни в историята на философската мисъл в България. Те говорят красноречиво както за позициите на Д. Михалчев, така и за общия фронт между него и общоделците против марксистката философия и революционните марксисти в България.

[24] Общо дело, 1901, кн. 4, с. 53.

[25] Само през 1906 г. са обнародвани близо 10 негови статии: „В какво се състои философията на Маркс и Енгелс?“, „Маркс-Енгелсовата философия пред съда на съвременната критика“ (в три поредни книжки на списанието), „Що е действителност?“ (в две книжки) и др.

18. Пор. № 163

Идейното съдържание и предназначение на неокантианството

Всички неокантиански групи — от откритите буржоазни идеолози до радикалите и общоделците — в областта на философията вървят след немските и руските неокантианци и ревизионисти, повтарят дума по дума казаното от тях против марксистката философия и гносеология. По своето идейно съдържание българското неокантианство никак не се различава от неокантианството в Германия и Русия. Неокантианството е продължение на линията на „критика на Кант отдясно“ (Ленин). Неокантианците съживяват и възпроизвеждат най-реакционните схващания от философията на Кант. То е пълно отрицание на каквито и да са материалистически елементи, съдържащи се в Кантовата философия и изобщо в историята на философията. Неокантианството е абсолютна защита на идеализма на Кант и на идеалистическата линия след него.

Българските неокантианци черпят своята философска и социологическа аргументация от съчиненията на И. Кант и преди всичко от неокантианците Ф. А. Ланге, П. Наторп, Ф. Паулсен, Р. Щамлер, К. Форлендер, Л. Волтман, Е. Бернщайн, К. Шмит, Е. Давид, Г. Челпанов, П. Струве, М. Адлер, О. Бауер и други[27]. Неокантианството в България не се отличава с оригинален („творчески“) характер. В него липсват характерни опити за позитивно разработване на някакви проблеми от арсенала на самото кантианство и неокантианство, както това правят отделни неокантианци в Германия и други европейски страни. Аспектът на българското неокантианство е преди всичко антимарксистки, изцяло насочен против основите на материализма и диалектиката, против социализма и идеите за революционно преустройство на обществото. То се

[26] К. Андреев. Борбата на сп. „Ново време“ против неокантианството в България“. — В: Светилник на марксическата мисъл. С., Изд. на БКП, 1968, с. 287—289.

[27] Редица произведения на немски и руски неокантианци са преведени и на български език. Ще отбележим следните: „Емануил Кант, животът и философската му дейност“ (Русе, 1899 г.) от М. Филипов, „Предпоставките на социализма“ (1901 г.) от Е. Бернщайн, „Мозък и душа“. „Критика на материализма и очерк на съвременните учения за душата“ (София, 1902 г.) от Г. Челпанов, „Задачата на възпитанието според Кант и Фихте“ (Пловдив, 1904 г.) от Пол Дюпро; „Против материализма“ (Търново, 1906 г.) от М. Мюлер, „Въведение във философията“ (София, 1906 и 1912) от Ф. Паулсен и др. Повечето трудове се ползват от неокантианците в оригинал на руски и немски език.

появява и развива в борба против марксизма — такова е неговото предназначение: да срази и опровергае марксистката философия.

Неокантианците в България, както и техните учители в Германия и Русия, в областта на политиката се кичат с трофилата на либерализма, демократизма и пр. Общоделците дори се наричат „социалисти“. Но както във философията те не излизат вън от идеализма и метафизиката, така и в областта на политиката те не надхвърлят рамките на буржоазната идеология и практика. За всички тях буржоазният строй е добър, буржоазната държава — също; те стигат най-много до искането за подобряване „законността“, за усъвършенстване „демокрацията“, „свободата“ и пр. Така с буржоазно-либералните си лозунги и с идеалистическото си тълкуване и решаване на основните въпроси на философията неокантианците обслужват буржоазията, която е заинтересована да прикрива антагонистическите противоречия в обществото и да замазва експлоататорската същност на капитализма.

Какво е по-специално отношението на българските неокантианци към диалектическия и историческия материализъм и материалистическата теория на познанието?

Неокантианците в България полагат големи усилия да опровергаят научната стойност на материализма изобщо, а така също да лишат от научно съдържание и материалистическата диалектика. За тази цел те си служат с най-различни прийоми и фалшификации. Ето някои от техните похвати. Те отъждествяват диалектическия материализъм със стария, домарксов материализъм; диалектиката на Маркс свеждат до тази на Хегел; представят марксистката философия като компилация от стари системи, които се изключват и си противоречат; опитват се да докажат, че диалектическият материализъм няма своя гносеология или ако има, тя е примитивна и ненаучна, затова само неокантианската гносеология можела да служи на хората; фалшифицират материалистическото разбиране на историята, като някои от тях (Д. Михалчев, Я. Сакъзов) признават нещо от него, но отричат връзката му с диалектическия материализъм и гносеологията; а всички други го отричат изобщо и не искат да чуят за материализъм и диалектика при разглеждането на общественото развитие (д-р А. Недялков, М. Нинов). Неокантианците фалшифицират и изопачават гледището по отделни въпроси на философията на К. Маркс (за диалектиката, за ролята на практиката и други); фалшифицират гледи-

щето за генезиса на съзнанието, за мисленето, за материализма, отражението и др. на Ф. Енгелс; гледището на Г. В. Плеханов за материализма, ролята на географската среда, за познанието и други, търсят противоречия у Димитър Благоев и други дейци, за да съборят цялата марксистка философия и идеология. Без изключение българските неокантианци имат отрицателно отношение към социализма и марксизма изобщо и специално у нас. Те непрестанно клеймят и отричат истинските носители и защитници на марксизма в България — революционните марксисти начело с основателя на Българската комунистическа партия Д. Благоев.

По всички тези и редица други въпроси революционните марксисти дават решителен отпор на българските неокантианци и по този начин слагат началото на борбата на марксизма против буржоазната философия и идеология.

Борбата против неокантианството

Без да се познават критиката и борбата на българските марксисти и специално на Димитър Благоев, не е възможно да се постигне пълно изясняване и разбиране на самото неокантианство в България и да се очертае действителната картина на историческия двубой между него и марксизма. Тази трудна и продължителна борба фактически изнася главно основателят на БКП.[28]

Д. Благоев и неговите съратници водят борбата против буржоазната идеология и разните ревизионистични и опортюнистически отклонения от позициите на революционния марксизъм, които са близки, родствени, макар и нетъждествени с ленинизма. Това е така, защото тяхната здрава основа е диалектическият и историческият материализъм, марксистката философия. Тази обща диалектикоматериалистическа основа е дълбоката родствена връзка между ленинизма и революционния марксизъм. Затова именно в областта на

[28] Д. Благоев написва редица забележителни статии против неокантианците, които не са загубили и до днес своето теоретическо и политическо значение. Тук имаме предвид специално статиите му срещу д-р Б. Минцес, д-р Д. Пасманик и други врагове на марксизма, поместени в теоретичния орган на партията сп. „Ново време" (1897—1899 г.), както и тези срещу ревизионистите, опортюнистите и буржоазните идеолози: „Марксизъм или бернщайнианство?" (1901). „Опортюнизъм или социализъм?" (1902), „Диалектическият материализъм и теория на познанието", (1903—1904), „Едно десетилетие" (1907). „Основните въпроси на марксизма" (1909), „Към оборванията на марксизма" (1910) и много други.

критиката против буржоазната идеология и специално против неокантианството и ревизионизма Д. Благоев стои найблизко до Ленин.

Критиката на Д. Благоев против неокантианството обаче не е още критика от позицията на Ленин. Критиката на Ленин е висш образец на марксистка критика, защото той не само разнищва научната несъстоятелност на неокантианството и на буржоазната философия изобщо, както това прави например и Г. Плеханов. Ленин отива по-нататък. Той творчески преодолява чуждата на марксизма философия и социология, като доразвива и обогатява диалектическия и историческия материализъм, цялата марксистка идеология.

В критиката си против неокантианците Д. Благоев проявява голяма последователност. В това отношение той стои по-високо дори от Г. Плеханов — един от най-първите и заслужили борци против ревизионизма и неокантианството в международното социалистическо движение. Известно е например, че Плеханов дълго време проявява неоправдана търпимост към руските неокантианци, или т. нар. „легални марксисти", появили се в края на миналия век, докато Ленин призовава на решителна борба и сам се бори против „легалните марксисти" П. Струве, С. Булгаков и др.

Съвсем иначе стои работата с Д. Благоев. При него няма абсолютно никакво колебание или стъписване в борбата му против българските неокантианци и ревизионисти. Той своевременно и решително подлага на марксистка критика неокантианството и ревизионизма в България и не щади нито откритите неокантианци от буржоазния лагер, нито българските общоделци и ревизионисти, които също като руските „легални марксисти" проповядват ревизионизма и неокантианството. Само марксистката философия за него е единствено научна и последователно творческа философия. Иначе не е възможно ефикасно да се критикува буржоазната идеология, още по-малко да се осветляват научно обективните процеси на общественото развитие и задачите на работническата класа и партията.

Борбата на Д. Благоев против буржоазната идеология и специално против неокантианството и ревизионизма се отличава с дълбока принципиалност и партийност. В това е нейната неотразима сила и актуалност. Д. Благоев съумява да даде точна философска оценка на неокантианството като идеалистическо и метафизическо учение, насочено против диалектикоматериалистическата философия и идеология. За Д. Благоев неокантианците в областта на философията отстояват линията на субективния идеализъм и метафизиката,

те са съзнателни пропагандатори и защитници на реакционната философска линия.

Критиката на Д. Благоев е войнствуваща, сразяваща полемика, полемика, унищожаваща идейно противника. Това е полемика, която безпощадно демаскира враговете на марксизма и философски, и политически, и социално. „Ние, когато пишем — казва Д. Благоев, — не се лигавим, а се борим."[29]

Д. Благоев ясно вижда тясната връзка между философията и политиката, между теорията и практиката. И в тази диалектическа връзка той се стреми да открие действителните партийни позиции на българските неокантианци и да характеризира тяхната социална роля като защитници на буржоазния порядък и противници на марксисткия идеал за преобразяване на обществото върху комунистически основи. По този начин Д. Благоев стига до оня знаменит философски и партиен извод, който Ленин формулира в „Материализъм и емпириокритицизъм" по следния начин: „За философите трябва да се съди не по ония фирми, които те сами си окачват („позитивизъм", философия на „чистия опит", „монизъм" или „емпириомонизъм", „философия на естествознанието" и др. т.), а по това, как те на дело решават основните теоретически въпроси, с кого те вървят ръка за ръка, на какво те учат и на какво са научили своите ученици и последователи."[30]

В това именно се заключава една от най-силните страни на критиката и борбата на Д. Благоев против неокантианството и ревизионизма в България. Той доказа неопровержимо, че и българските неокантианци и ревизионисти вървят подир буржоазните професори по философия и социология, учат своите партии и последователи на идейно и политическо съглашателство с буржоазията, утвърждават вечността на капитализма и реакционната идеология.

Критиката на Д. Благоев своевременно парира неокантианското влияние сред интелигенцията и разните дребнобуржоазни течения и партии. Тя има изключително голямо вътрешно значение за правилното развитие на партията под знамето на марксизма, а по-късно и на ленинизма. За пръв път на българска земя теоретически и практически се доказва принципиалната несъвместимост между буржоазната и пролетарската философия и идеология.

[29] Д. Благоев. Съч., т. 9, с. 126.
[30] В. И. Ленин. Съч., т. 14, с. 225.

Критиката на Д. Благоев има и международно значение, защото е голям принос и в разгромяването на най-активната проява на буржоазната идеология в европейски мащаб. По същество Д. Благоев прави критика не само на българските неокантианци, а и на техните учители. Той подлага на решителна критика идеализма и агностицизма на Кантовата философия, на Щамлеровото учение, неокантианските и ревизионистките възгледи на Е. Бернщайн и др. Д. Благоев съсредоточава своето внимание преди всичко върху идейните източници на българското неокантианство. Това е един критичен подход в дълбочина, навлизане в лагера на противника.

Гордост за партията и народа е крупният факт, че още в зората на XX век буржоазната философия и идеология претърпява в нашата страна идейно поражение. Още тогава тя е разобличена и бита от марксизма, съкрушена е научно, теоретически, политически, идейно. Това говори за здравината и славното минало на Българската комунистическа партия, за нейната научна и идеологическа прозорливост, далновидност и принципиалност.

§ 3
Социалната философия на общоделството

Общоделството тръгва от марксизма, за да стане по-късно негов антипод. То е специфично национално идейно-политическо явление, което функционира като ревизионизъм на марксистката теория и практика. Социалната структура на общоделството се различава съществено от тая на опортюнистическите течения в западноевропейските социалдемократически партии. Тези течения се развихрят при условия, където има развит капитализъм, организирано работническо движение, силни социалдемократически партии и оформена работническа аристокрация.

Българската социалнополитическа картина е друга. Социалдемократическата партия у нас се създава в период, когато работническото движение прави първите си крачки. Работническата класа е слабо развита, малочислена, разпръсната из малки предприятия. Дребнособственическият характер на икономиката в нашата страна е социалният фактор,

който определя идейно-политическия лик на общоделството. То отстоява теоретически дребнобуржоазните настроения и тенденции в българското социалистическо движение. Тъкмо дребнобуржоазната стихия, колебливост и ирационализъм правят общоделството истински Протей. За разлика от западноевропейския опортюнизъм, в който работническата аристокрация съставя социално-класовото ядро, общоделството фамозно кокетира с горд и високомерен аристократизъм.

Общоделството като социална философия е свързано главно с имената на Янко Сакъзов, Димитър Димитров, д-р Петър Джидров и Кръстьо Пастухов.[31]

Идейният баща на ревизионизма Е. Бернщайн в статията си „Реалистически и идеалистически моменти на социализма" (1898) провъзгласява гръмко девиза „Назад към Кант!". Общоделците пламенно прегръщат неокантианството и го правят своя философска платформа. Те подменят революционната диалектика с плоския еволюционизъм, марксистката гносеология с агностицизма, научния социализъм с либерализма, революционната тактика на социалдемократическата партия с реформизма. Общоделците се борят за механично обединяване на неокантианството с марксистката философия. За образци на такова „съединение" Я. Сакъзов препоръчва Конрад Шмит и Волтман[32].

Като критикува неокантианеца Лудвиг Волтман, Д. Благоев заключава: неокантианците „искат да отнемат на марксизма неговото действително достойнство, като система . . . и да го турят в основата на Кантовата гносеология"[33].

[31] *Янко Сакъзов е роден в Шумен през 1860 г. Учи духовна семинария в Русия, а по-късно следва естествени и философско-социологически науки (Германия, Англия и Франция). Развива активна журналистическа дейност като редактор на в. „Социалист" и списанията „Ден" и „Общо дело". Публикувал е много статии и студии. Автор е на книгите „Тревога за призраци" (1903), „Цезаризъм или демокрация" (1905) и „Българите в своята история" (1917). По случай 70-годишния юбилей на Сакъзов акад. Д. Михалчев характеризира труда му по българска история с думите: „материалистическият елемент се намира във все по-слаби дози" и „диалектикоматериалистическото обяснение на историята не е никакво обяснение. (Философски преглед, 1930, кн. 4, с. 408, 409).*

Общоделците д-р П. Джидров и К. Пастухов по време на нацистката окупация се проявяват като открити германофили. И двамата са осъдени от Народния съд.

Други по-известни общоделци са д-р Павел Кънов, Асен Цанков, Досьо Негенцов, Боньо Лунгов, Григор Василев, Ани Карима—Сакъзова, Кина Мутафова—Конова и А. Конов.

[32] Общо дело, 1904, кн. 4, с. 297.

[33] Д. Благоев. Съч., т. 9, с. 11.

Под въздействие на книгата „Предпоставките на социализма и задачите на социалната демокрация" от Е. Бернщайн общоделците твърдят, че марксистката философия не представлява цялостна система[34].

Я. Сакъзов пише: „Сам Маркс не е свел в система своите философски възгледи. От него има останали твърде малко откъслечни статии от най-ранните му години"[35].

Общоделството преувеличава мястото и ролята на историческия материализъм в системата на марксистката философия, а подценява диалектиката.

Според Е. Бернщайн „диалектиката е предателският, вероломният елемент в Марксовата доктрина, тя е мрежата, която пречи за последователното и логическо разглеждане на нещата"[36].

Но докато Е. Бернщайн категорично заявява, че диалектическият метод е погрешен и неприложим към природата и обществото, Я. Сакъзов приема, че той е приложим в областта на „екзактните" науки.[37] За него материалистическото разбиране на историята е „недоразумение", защото „естественонаучният материализъм е детерминистичен, а материалистическото разбиране на историята не е." Това негово изказване е напълно издържано в духа на Бернщайн. Като критикува бернщайнианството и българското общоделство, Д. Благоев разкрива, че опортюнистите се страхуват от марксистката диалектика, „защото диалектическото разбиране на социалното развитие тъкмо и обосновава революционната тактика на социалната демокрация"[38]. Общоделците (както и всички ревизионисти!) оспорват научната стойност на марксистката гносеология. Те виждат диалектическата теория на познанието, обърната назад към „критическата" философия.[39] Я. Сакъзов голословно декларира, че изобщо е алогично да се говори за диалектически материализъм. Той приковава марк-

[34] Общо дело, 1902, кн. 13, с. 197.

[35] Общо дело, 1904, кн. 4, с. 296.

[36] Е. Бернщайн. Предпоставки на социализма и задачите на социалната демокрация. Варна, 1901, с. 120.

[37] Общо дело, 1905, кн. 5, с. 362.

[38] Д. Благоев. Съч., т. 7, с. 113.

[39] Съратникът на Е. Бернщайн Конрад Шмит в статията си „По случай 25-годишнината от смъртта на К. Маркс" направо казва, че „непълнотата" на марксистката теория на познанието може да се компенсира само с неокантианството. „Всеки — пише той, — който би искал да проникне в човешката познавателна дейност, трябва да се справи с Кантовата критика на чистия разум" (Ново общество, 1908, кн. 3—4, с. 216).

сизма в рамките на историческия и „икономически“ материализъм. Оттук прави още едно отстъпление и скъсва връзката между гносеологията и историческия материализъм.

Я. Сакъзов например пише: „Марксическите исторически и икономически учения не се занимават с отвлечените метафизически въпроси за конечните причини на битието, за отношението на битието към съзнанието, за теорията на познанието“.[40]

Паралелно с това той отхвърля връзката между природните науки и теорията на познанието. Изследванията на „екзактните“ науки не засягат „основите на нашето познание“. Проблемите на теорията за познанието „стоят извън и отвън тяхната област на изследване“[41].

Общоделството оценява превратно мястото на историческия материализъм в системата на марксистката философия и го представя за „основа, на която стоят социалистите“.[42] Но общоделците изопачават същността на историческия материализъм, като го отъждествяват с икономическия материализъм. Под воала на „икономическия материализъм“ Я. Сакъзов обвинява Маркс и Енгелс, че подценяват ролята на идеите. „Научният социализъм — пише той — изхожда от икономическия либерализъм, като съвършено заличава силата на идеите и поставя всички етични реформи в зависимост от обществения ред, икономическите фактори“.[43]

Върху тая фалшифицирана основа Я. Сакъзов допуска цяла редица от теоретически прегрешения. „Кризата в марксизма“ той съзира в кризата на „икономическия либерализъм в марксизма“, в изгубване „вярата в безсилието на идеите“[44]. Я. Сакъзов предлага от „икономическия материализъм“ да се отиде към „икономическия идеализъм“, който уж е равнозначен на „революционния идеализъм“. Той уверено пророкува, че бъдещето на научния социализъм е в „революционния идеализъм“. „В духа на този икономически идеализъм — пише Я. Сакъзов, — който днес изпълня цялата практическа дейност на социалдемократическата партия, трябва да се преобрази социалистическата теория и тогава неотменимо ще бъде всемирното ѝ господство“.[45] Икономическият материализъм дава приоритет в общественото развитие на икономиката. Той изцяло отхвърля значението и ролята на субективния фактор. Тъкмо с тази постановка икономическият материализъм влиза в пълно противоречие с материалистическото разбиране на историята.

[40] Общо дело, 1904, кн. 4, с. 296.
[41] Пак там.
[42] Общо дело, 1904, кн. 8, с. 624.
[43] Ново общество, 1907, кн. 1, с. 27.
[44] Пак там.
[45] Пак там.

Българските ревизионисти, отбелязва точно Д. Благоев, „в своята деятелност, особено в литературната си деятелност, наместо да обясняват съзнанието на човеците с формите на тяхното обществено съществуване, напротив, те обясняват последното с формите на тяхното съзнание“[46].

Общоделството не остава последователен привърженик на икономическия материализъм. В книгата си „Цезаризъм или демокрация“ Я. Сакъзов свежда историческия материализъм до един метод за изучаване на социалните явления (Д. Благоев). В неговата книга се съдържат само „външни признаци“ на марксизъм и исторически материализъм. Според него „историческото движение“ се извършва по една „схема“: демокрацията сваля стария политически ред (феодално-абсолютическия) и оттогава историята става история на борбата на „демокрацията“ с монархизма — остатък от стария ред, и с „цезаризма“ — най-лошата проява на монархизма . . .

Общоделците само декларират, че са марксисти, а на практика споделят и пропагандират теоретическите положения на различни буржоазни идеолози. Техните схващания за историята се вдъхновяват от възгледите на Кант, Мил, Ласал и др.[47] Общоделството обяснява социалните явления и събития в България не с обществените условия, а с качествата на отделни дейци, личности, със „свойствата“ на техния „разум“.

Д. Благоев нарича Янко Сакъзов идеалист, тъй като според него събитията зависят от отделните личности, а не от класите, от народните маси.[48]

Общоделството отрича класовата борба. Вместо нея то предлага „общо дело“. В него влизат обединените усилия на „производящите слоеве“. Най-важният от тия слоеве е земеделският. Я. Сакъзов смята, че земеделската маса е „могъщ

[46] Д. Благоев. Съч., т. 6, с. 432.
[47] Книгата „Цезаризъм или демокрация?“ на Я. Сакъзов буквално предава съдържанието на „Политическата история на XIX век“ от Сенйобос и възгледите на Д. С. Мил по конституционно право. Голяма част от статията „Проблеми на българския социализъм“ на Я. Сакъзов е преразказ на статията „Икономически материализъм“ от Калес Крауц.
[48] Вж. Ново време, 1901, кн. 5, с. 572.

лост“ за изменение на държавния ред. Занаятчиите съставляват друг обществен слой. Енергията на този работен слой няма да бъде без значение за премахването „на един насилнически, грабителски и беззаконен, служещ само на непроизводителните слоеве режим“. Третият слой са търговците и индустриалците. На последно място Я. Сакъзов поставя „младото работническо движение“.

Той подчертава: „Тези са реалните течения, в които се е проявил днес българският обществен живот, и всяко едно от тях носи в себе си малко или много елементи, които биха могли да създадат един нов вървеж на държавните ни работи“[49].

Д. Благоев разгромява тази теория на Я. Сакъзов в „Pro domo sua“, в статията „Социализъм и демократизъм“, в „Принос към историята на социализма в България“ и четирите статии под заглавие „Класово сътрудничество или общо дело“.

В подкрепа на теорията за „общо дело“ широките социалисти изопачават учението на В. И. Ленин за революционните компромиси. Така например широкият социалист Х. Христов в статията „Сътрудничество на класите (принос към полемиката в нашия лагер)“ привежда онова място от книгата на Ленин „Какво да се прави?“, където се говори за временни съюзи, макар и с ненадеждни хора, без които нито една политическа партия не може да съществува. А щом е така, то усилията на нашите ортодокси да доказват „отстъпничеството на широките“ са напразни, защото последните препоръчвали едно „важно средство“, един „временен компромис при едни изключителни обстоятелства“[50].

Общоделците защищават положението, че признаването на „класовото сътрудничество“ не отрича принципа на класовата борба и принципите на научния социализъм. „Принципите на класовата борба и класовото сътрудничество — пише д-р Брънеков — не са несъвместими и не се изключват един друг“[51]. Теоретиците на общоделството се опитват да обединят две несъвместими гледища: на марксизма за класовата борба и на ревизионизма за класовото сътрудничество. Точно това е чист еклектизъм. А еклектизмът е субективизъм и идеализъм при обяснението на нещата и явленията.

[49] Общо дело, 1900, кн. 1, с. 2.
[50] Общо дело, 1903, кн. 15, с. 521.
[51] Общо дело, 1903, кн. 13, с. 394.

За общоделците българският народ е една „целокупна маса“, която не е разделена на класи с различни интереси. Като дребнобуржоазен идеолог, идеалист и метафизик Я. Сакъзов разглежда хората извън класите, вън от отношението им към производството, независимо от икономическите отношения, в които те се намират.

Общоделството проповядва, че марксизмът не е единствената научна теория за обществото, той не е и не трябва да бъде теоретическа основа на социалдемократическата партия. „Програмите на социалдемократическите партии — пише Д. Димитров — не са необходимо свързани с „марксизма“ и „никак не е необходимо да бъдеш марксист, за да бъдеш член на нашата партия“[52].

Друг израз, който показва неразбирането на общоделците за единството между теория и практика, е погрешната теза, че марксистката философия не е философия само на работническата класа, а на цялото общество.[53]

Общоделството практически потвърди правилността на даденото от В. И. Ленин положение, че „опортюнистическото крило на всяка партия винаги защищава и оправдава всяка изостаналост, и програмна, и тактическа, и организационна“[54]. Тази мисъл прекрасно се илюстрира и от разсъждението на Д. Димитров: „Голяма част работници в нашата партия си създават по емпиричен път особен социализъм . . . Това са хора от живата действителност, които нямат нито време, нито голяма охота към книжен живот. Те усвояват от въздуха своя мироглед и всяко стремление да им се втълпят книжни истини ги отблъсква“[55].

Към общоделството прилягa точно и следната мисъл на В. И. Ленин: „Няколко членове на революционната партия преминаха в лагера на опортюнизма и се мъчат да постигнат своите цели не чрез открита борба за принципи и за но-

[52] Д. Димитров. Разпрата в работническата партия, Шумен, 1901, с. 29 и 42.
[53] Я. Сакъзов пише текстуално следното, обхванат от нарцизъм: „В областта на надстройката моралът служи като основа на правото, а политиката, изкуството и науката са основа на философията . . . Изкуството, доколкото се е вдигнало над своята първа степен, като украшение на живота, взема за цел да усилва влиянието на обществения морал върху индивидите. Религията и философията са систематизиране на всички възгледи и императиви на обществото“ (Общо дело, 1905, кн. 5, с. 365—366).
[54] В. И. Ленин, Съч. 7, с. 399.
[55] Д. Димитров. Разпрата в работнишката партия, с. 32.

ва тактика, а чрез постепенно, незабелязано и, ако може така да се изразим, ненаказуемо разтваряне на своята партия . . .“[56]

Заслугата на Д. Благоев и на неговите съратници за разгрома на общоделството у нас е историческа. Тоя калейдоскопичен и в много отношения вестникарски опортюнизъм не издържа нито принципиалната критика на революционните марксисти, нито изпитанието на времето и претърпя идеен, политически и организационен крах.

[56] В. И. Ленин. Съч., т. 5, с. 374.

ГЛАВА ПЕТА

РАЗВИТИЕ НА БУРЖОАЗНАТА ФИЛОСОФИЯ

След освобождението на България от османско иго в нея отново се създават условия за професионална философска дейност. В края на 80-те години е основано Висшето училище, което скоро прераства в университет. В него се обособяват катедра по философия, психология, етика, естетика и история на философията. Но Софийският университет е все още единственото висше учебно заведение в страната, в което се преподава философия. Това силно ограничава възможностите за философска дейност. В резултат на турското иго в България философските традиции са прекъснати. Тепърва предстои да се разработят и установят основните философски понятия и терминология. Ограничени са съответните издания. Липсва специално философско списание. Философските проблеми се разглеждат в обществено-политическите, литературно-критическите или педагогическите списания („Ново време“, „Мисъл“, „Демократически преглед“, „Общо дело“, „Училищен преглед“ и др.). Поради това, макар имената на хората, които вземат отношение към едни или други философски проблеми в печата да нарастват — с философски проблеми се занимават и някои обществени дейци, лекари, учители, културни работници, — философските работници, които оставят по-трайно влияние в идейния живот на страната, не са много. По-значителните от тях са И. Гюзелев, Н. Алексиев, К. Кръстев и И. Георгов[1].

[1] Техните възгледи са разгледани подробно от проф. А. Бънков. Вж. Принос към историята на българската философска мисъл. С., 1943, и Развитие на философската мисъл в България. С., 1966.

§ 1
Философските възгледи на Иван Гюзелев

Един от първите представители на буржоазната философска мисъл в България е Иван Гюзелев.[2] Неговите философски възгледи се формират главно под влияние на философията на Беркли, на енергетизма на В. Освалд и Е. Мах и отчасти на възгледите на В. Вунт. За това несъмнено допринася неговото религиозно и математическо образование.

При решаването на основния въпрос на философията Гюзелев застава на субективноидеалистически позиции. Според него материята не съществува обективно. Идеята за материята е една фикция. Източник и основа на познанието на света са усещанията. Но нито едно от тях, изтъква той, не ни дава познание за материята. Затова предметите, които възприемаме, не са нищо друго освен комплекс от нашите усещания, т. е. продукт на нашето съзнание. Дори атомната теория за материята според него е негодна, защото никой не бил доказал съществуването на атомите. Поради това по-правилно било понятието за материята да се замени с понятието енергия. Той обаче не възприема напълно възгледа на Освалд за енергетизма, а просто пречупва през него концепциите на Беркли. Според Гюзелев енергията е една, но се проявява и възприема от нашите сетива в различни форми. Тези форми се определят от сетивата. Ако сетивото ни беше едно, и енергията щяхме да възприемем в една форма. „Формата на предмета — пише Гюзелев — не е просто усе-

[2] *Роден е през 1844 г. в Габрово, където получава основно образование. Като стипендиант на Св. Синод той завършва духовна семинария в Одеса, а с поддръжката на В. Априлов завършва физико-математическия факултет на Новоросийския университет. След завръщането си в България учителствува (1871—1876) в Габрово, където проявява активна педагогическа и просветителска дейност. По-късно е секретар на Учредителното събрание, министър на народната просвета и служител в Сметната палата. От 1894 г. се отдава на публицистична и научно-философска дейност — редактор е на „Църковен вестник“ (1904—1906) и на сп. „Задружен труд“ (1902—1906). Той е дописен член на Българското книжовно дружество в Браила от 1875 г., а по-късно член на БАН. Гюзелев е автор на много учебници и ръководства по математика, геометрия, физика и на няколко научни студии в тази област. По-главните му философски трудове са „Теория за доказателствата. Опит за откриване същинските основи на реалната логика“ (1895), „Елементите на познанието“ (1904), „Светът като продукт на съзнанието“ (1907), „Абсолютното съзнание“ (публик. през 1942).*

щане, а цяла група усещания, асоциирани помежду си във вид на извод.“[3] Чрез умората, която изпитваме, нашите сетива ни говорят за наличието на енергия, но никое от тях не дава данни за материята.

Въз основа на тези си изходни позиции Гюзелев отрича и обективния характер на времето, пространството и движението. Но за разлика от Кант той не смята, че те са априорно дадени на съзнанието, идеите за тях се придобиват от хората в процеса на опита. Понятието за пространството според него не се получава в резултат само на едно усещане, а на комплекс от усещания — зрителни, двигателни, допирни и пр. Като изтъква, че Беркли има заслуга в изясняването на идеята за пространството като продукт на усещанията, Гюзелев изтъква, че той не подчертава достатъчно ролята на двигателните усещания при образуването на идеята за разстояние.

Напълно в духа на Беркли и Юм, Гюзелев приема, че понятието за време е възникнало въз основа на промените в съзнанието и осъзнаването на тяхната последователност. За разлика от пространството времето според него не е продукт на определени усещания, а обединява общите черти, които характеризират промените на съзнанието. Следователно за Гюзелев обективно време не съществува. То може да е налице само там, където има съзнание, което да се мени. Щом няма такова, няма и време.

Доколкото движението може да съществува само във времето и в пространството, а последните се разбират от Гюзелев субективноидеалистически, то и движението според него има чисто субективен характер. Идеята за движението се разглежда също като продукт на определени зрителни и мускулни усещания. По този начин светът с неговите основни форми на съществуване за Гюзелев е продукт на усещанията и на съзнанието. Той категорично отрича „реалността“ на всяко нещо, което не се възприема от нечие съзнание. Поради това и допущането, че съществува неорганична и безсъзнателна природа преди съзнанието, е една нереалност и фиктивност[4].

Основната философска концепция на Гюзелев открито противоречи на науката и практиката и се опровергава от тях. Тя е плод на субективистичното тълкуване на човешкия опит и абсолютизиране на сетивното познание. В нея са игнорира-

[3] И. Гюзелев. Елементи на познанието, С., 1904, с. 293.
[4] И. Гюзелев. Светът като продукт на съзнанието. С., 1907, с. 14.

19. Пор. № 163

ни резултатите от трудово-производствената и обществено-историческата практика на човека.

За да избегне солипсизма и да се отграничи от него, в последния си труд, оставен в ръкопис, Гюзелев допуща съществуването на едно абсолютно съзнание. То не може да се обхване чрез идеите за пространството и времето, нито да се долови по разсъдъчен път. В неговото съществуване човек може да се убеди само по интуитивен път, чрез инстинкта и вярата. „Аз поне допущам възможността за съществуване на такова съзнание — пише той. — Допущам, че освен този свят, който ние формираме при помощта на нашето съзнание, съществува и друг свят, който аз наричам „обективен", защото човек не може да го постигне при помощта на усещанията; наричам го същевременно „съзнателен свят", като допущам, че може да съществува такова съзнание, което никак не гради своята дейност върху каквито и да е усещания подобно на нашето собствено съзнание."[5] Абсолютното съзнание за Гюзелев не е ограничено нито от времето, нито от пространството и затова нашето съзнание е само едно слабо отражение на това висше и съвършено съзнание. Така в своето развитие философско-онтологическата концепция на И. Гюзелев достига до обективния идеализъм.

По въпроса за причинността Гюзелев под влияние на Беркли и Юм си остава субективен идеалист. Според него нито материята е причина за усещанията, нито мозъкът поражда съзнанието. Понятието за причина се изгражда от наблюденията и анализа на нашите волеви действия, а след това по аналогия подобна зависимост се пренася и приписва и на нещата. Според Гюзелев причинност в света не съществува. Това, което се възприема като причинност, е само една последователност на явленията. Затова и науката трябва да се откаже от причинното обяснение на явленията и да се заеме с откриването на техните „коренни" свойства. Гюзелев не разбира, че с тази концепция се обявява против самата същност на науката и отрича възможността на човека да опознава и да господствува над процесите и явленията в света.

Коренно противоположно на материалистическото и на научното схващане е и разбирането на Гюзелев за отношението между психичното и физичното. Според него не съзнанието е продукт на мозъка, а мозъкът и материята са продукти на съзнанието. От наличието на нервни процеси при

[5] И. Гюзелев, Абсолютното съзнание. — Списание на БАН, 1942, кн. LXIV—1, с. 7.

съзнанието съвсем не следва, че то се поражда от тях. Тъкмо обратното, според Гюзелев е вярно — колкото е по-развит един интелект, толкова по-развита е и неговата нервна система. За него психичното е причина за физичното, защото материята не е в състояние да създаде психичното, доколкото тя самата е комплекс от усещания. Гюзелев обаче допуща, че в основата на физичното действува едно съзнателно начало, което остава недостъпно за човека, но за него той можел все пак да съди по проявите му. С това противоречиво схващане Гюзелев отново се опитва да избегне солипсизма.

Гносеологически схващания

В съгласие с Беркли Гюзелев приема, че източник на познанието са усещанията, които възникват в резултат на вътрешни или външни дразнения. Външните дразнения не се пораждат от материалните предмети, тъй като те самите са комплекси от усещания, а от нещо неизвестно, което в по-късните си работи той определя като обективно съзнание. Представите, които според него са възпроизвеждане на предишни усещания, заедно с усещанията образуват основното съдържание на съзнанието. Но с тях душевният живот не се изчерпва. С помощта на мисловния процес, твърди Гюзелев, се създават идеите и понятията. Те възникват на основата на усещанията и представите, но не могат да се сведат до тях. Докато Беркли отрича общите идеи, Гюзелев ги признава и тук се приближава повече до Д. Лок. Общите идеи се получават според него в процеса на мисленето с помощта на абстрахирането. Важно място в процеса на мисленето той отделя на различаването, оприличаването и сравнението. Чрез тях се извличат общите черти, които синтезирани образуват общите понятия.

Гюзелев дели понятията на реални и фиктивни. Реални са онези понятия, които отговарят на определени усещания, а фиктивни — които не са свързани с усещанията. Оттук той прави разлика между реални и истинни идеи. За да е истинна една идея, тя трябва да бъде реална, но освен това тя е длъжна да отговаря и на определени условия и закони. Затова той определя истината като „сложна идея". Например, посочва той, ако кажем „триъгълникът е добродетелен", това съединение няма да бъде истинно, независимо че и двете идеи са реални. „Всяко свързване на идеи в логиката — пише

той в рецензията си за „Учебник по логика“ от Н. Ланге (излязъл на български) — се нарича съждение.“[6] Но верни са според него онези съждения, в които свързаните понятия са реални и връзката между тях отговаря на опита и на усещанията. От тези разсъждения се вижда, че Гюзелев стои на позициите на емпиризма. Доколкото взема опита само като субективно преживяване, неговият емпиризъм е субективноидеалистически. Оттук и теорията на Гюзелев за истината е също субективноидеалистическа. Истинността на идеята се определя не от съответствието ѝ с предметите и явленията от обективния свят, а от съответствието ѝ с понятията, усещанията и представите.

Истинните понятия, или „сложните идеи“, според Гюзелев са два вида — аксиоми и теореми. Първите се извеждат непосредствено от опита, а вторите се получават по пътя на мисловните доказателства, като в края на краищата пак се извеждат от някоя аксиома, т. е. от опита. Оттук Гюзелев отрича силогизма като източник на познание. Той не дава според него нищо ново, защото знанието, до което се стига, се съдържа в предпоставките. „Жалко е — пише той, че най-гениалните логици в наше време не могат да се отърват от магическата сила на тоя пусти силогизъм и продължават да защищават неговото съществуване в науката и до днес. Обикновено всички логици са убедени, че човек мисли и разсъждава чрез силогизми, когато, строго взето, никой нигде не си служи при логическото мислене с тия изкуствено създадени форми.“[7]

Гюзелев отрича индуктивното познание и подлага на критика учението на Д. С. Мил за индукцията. Според Мил индукцията е метод за постигане и доказване на общи истини или за постигане на истина за отделен факт върху основата на известни вече факти, без да е нужно да се проверява отделният факт. Той почива на увереността, че в природата има еднообразие и действуват общи закони. Въз основа на това при еднакви условия винаги настъпват еднакви действия. Според Гюзелев това твърдение не е аксиома, а теорема и при това още недоказана. Защото наред с еднообразието в природата съществува и разнообразие и човек не може да бъде уверен, че нещата непременно ще протекат така, както в миналото. Той смята, че индукцията не може да се основава на принцип, извлечен чрез индукция. Според него това е

[6] Задружен труд, 1902, кн. 1, с. 78.
[7] Пак там.

една несигурна основа, поради което и самото индуктивно познание е несигурно познание. Следователно то не може да служи на науката.

Като отхвърля силогистичното и индуктивното познание, Гюзелев изтъква друг способ за постигане на истината. Активното логическо мислене, посочва той, само започва с индукцията, но неговата същина се развива върху основата на „всеобщата формула на мисленето“, която изразява „коренните“ свойства на съзнанието. Само чрез съпоставяне на съществените свойства на нещата с помощта на „всеобщата формула на мисленето“ науките могат да изведат „законите на природата“[8], които не търпят никакви заключения и не се нуждаят от потвърждение в опита, защото такова потвърждение в абсолютен смисъл е нещо невъзможно, то може да стане само приблизително.

Законите на формалната логика — за противоречието, за изключеното трето, за тъждеството, според Гюзелев, са само разновидности на „всеобщата формула на мисленето“, която е първата аксиома на света. Тя се основава на „коренното“ свойство на съзнанието — различаването. Истинността на всяко познание според него се установява чрез различаването с помощта на дедуктивно-хипотетичния метод, чиято същност е в допущането на антитеза и нейното опровергаване. Гюзелев не застава на позициите на рационализма, а на субективния емпиризъм. За него активното логическо мислене в края на краищата се основава на аксиомите, а те са извлечени от опита.

Основният порок на гносеологическите възгледи на Гюзелев произтича от неправилните основи на неговата онтология. Като отрича обективното съществуване на материята и схваща предметите и явленията в света като комплекси от усещания, той подкопава възможността за разглеждане на истината като съответствие на познавателния образ с предмета. За него истината е идея, която отговаря на едно реално усещане и е в съгласие със законите на мисленето. В същото време, като отрича силогистичното и индуктивното познание, той препоръчва хипотетичната дедукция като единствено средство за доказване на истината и изпада в едностранчивост. Гюзелев също така не съзира връзката между индукцията и дедукцията в познанието, разкъсва ги и неправилно ги противопоставя. Той не вижда обективните връзки и закономерности в природата, поради което отрича и причинност-

[8] И. Гюзелев. Теория за доказателствата. С., 1885, с. 165.

та. Освен това той твърди, че същността на нещата се разкрива само въз основа на опита. Всъщност съществените връзки и отношения между нещата се разкриват както чрез индукцията, така и чрез дедукцията и традукцията. Наистина дедуктивно-хипотетичният метод заема важно място в научното изследване, но той не отрича индукцията, а е нейно допълнение и продължение. Неправилно е и схващането на Гюзелев, че аксиомите са продукт само на непосредствения опит, а не на умозаключения. Аксиомите са обобщения на многократно повтарящи се прости отношения и връзки в действителността, които хората обобщават като безсъмнена истина. Но всяко обобщение в същността си е умозаключение. Освен на идеалистическата онтология изтъкнатите недостатъци в гносеологията на Гюзелев се дължат и на непознаване принципите на диалектическата логика и на диалектическата същност на действителността. От друга страна, те се дължат и на това, че като взема опита за критерий на истината, той го разглежда съвсем тясно — в субективноидеалистически смисъл — само като изпитване на усещания и представи, а игнорира практиката в индивидуален, а още повече в обществено-исторически смисъл като основа и критерий на познанието.

Математик по образование, Гюзелев разработва и някои философски въпроси на математиката. Математическите изводи и истини според него са плод на разсъдъчната способност и имат чисто субективен характер. Макар и да са получени в резултат на наблюденията в природата, т. е. на сравненията между нашите усещания, те изцяло са произведение на нашето съзнание, защото никъде в природата не съществува идеална права линия, нито точка или равенство. Само поради това математическите изводи според Гюзелев са точни и математиката може да служи за образец на останалите науки.

Във връзка с аксиомите в геометрията Гюзелев се обявява против учението на Платон за вродените идеи. За него всички истини и идеи се добиват от опита, откъдето и геометрията е опитна наука, подобно на останалите науки от естествознанието. Обикновено, казва той, аксиомите се разглеждат като очевидни истини, които не се нуждаят от доказателства. Очевидността обаче, твърди той, не е белег на аксиомата, защото много често това, което е очевидно за едни, не е очевидно за други. Според Гюзелев аксиомите са истини, придобити непосредствено от опита, и не се нуждаят от доказателства, защото винаги могат да бъдат проверени в него. Но приетите в геометрията аксиоми всъщност не са аксиоми, а теореми, затова те се нуждаят от доказателства. Теоремите са такива истини, чиято достоверност се нуждае от теоретични доказателства.

Аксиомите, твърди Гюзелев, са общовалидни истини, защото се отнасят до количествените отношения на нещата, а не до техните свойства, които са променливи. Според него чисто геометрически аксиоми не съществуват, а съществуват само общоматематически. При сравняването на предметите в количествено отношение, изтъква той, се установяват три възможни отношения — предметът е или по-голям, или по-малък, или е равен на другия. Това е аксиома, която се основава напълно на опита и не се нуждае от доказателства. Втората аксиома е, че един предмет може да бъде или на едната страна на кое и да е място в пространството, или на другата му страна, най-после в самото място[9]. Тези две аксиоми според него се допълват от една трета, непълна аксиома, която гласи: „ако към дадена величина добавим нещо, тя става по-голяма и наопаки" и „цялото е по-голямо от всяка част, взета отделно". Тези аксиоми, изтъква той, са общоматематически, а не чисто геометрически. Въз основа на тях и на още няколко геометрически понятия — повърхнина, линия, точка и пр., е изградена цялата геометрия. Доколкото математическото мислене, според Гюзелев, е образец за научното мислене, дотолкова и математическите науки са идеал за природните и те се стремят да се приближат по метод и точност към тях.

Независимо че във възгледите на Гюзелев за математическото познание се съдържат редица рационални моменти, все пак при него се абсолютизират математическото познание и методи. Не е правилно и твърдението му, че математическите истини са чисто субективен продукт на разсъдъчната дейност. Както изтъква Енгелс в „Анти-Дюринг", и най-отвлечените математически операции и понятия отразяват реалните отношения и свойства на предметите и явленията в материалния свят. Иначе те нямат никаква практическа стойност. Особено в наше време огромните постижения на математическото и техническото знание още по-убедително потвърждават тясната връзка между математическите истини и действителността.

[9] И. Гюзелев. Основите на геометрията, 1894, с. 59.

Те са изразени както в някои негови статии в сп. „Задружен труд“, така и в студията му „Значението на Балкана за историческото развитие на България“ (1900). Те са формирани най-вече под влияние на английския социолог Х. Бакъл. Гюзелев приема за основни двигатели на социалното развитие географската среда, усъвършенствуването на оръдията на труда, икономическия и интелектуалния двигател. От тях на първо място той обаче поставя интелектуалния, защото от него се определяло развитието на оръдията на труда и производството. Когато пристъпва към конкретното разглеждане на историческото развитие на българския народ, той се опитва да го изведе главно въз основа на влиянието на географските условия. Разнообразната повърхнина на Балканския полуостров позволява сред българския народ да се развият различен поминък и занаяти. Главно място сред другите географски условия Гюзелев отделя на Балкана като източник на препитание и като закрилник на българския народ. Гюзелев поддържа и схващането на Бакъл, че развитието на народите е подобно на развитието на живите същества — трудните условия ги правят по-жизнеспособни и борчески, а благоприятните условия ги отслабват. Високата култура и напредък на европейските народи се дължат на това, че те всички повече или по-малко през определени периоди са били заробени. Османското иго е допринесло твърде много за утвърждаване на националното самосъзнание на българския народ.[10]

Гюзелев наистина прави опит да вземе под внимание някои материални фактори, които влияят върху общественото развитие. Но той ги разглежда еклектически, без да посочва кои от тях са определящи и кои второстепенни, поради което не е в състояние да даде едно научно разбиране на обществено-историческия процес.

Философските възгледи на Гюзелев не намират много последователи на времето си, нито пък оставят отражение в идейния живот на страната. Но в културната история на България те бележат едно стъпало в развитието на философската мисъл и разкриват определен момент от борбата на идеализма срещу материализма в периода на зараждането и укрепването на капитализма.

[10] И. Гюзелев. Значението на Балкана за историческото развитие на България, Пловдив, с. 222.

§ 2
Философско-психологическите възгледи на Никола Алексиев

Психологически схващания

Психо-физическият паралелизъм на В. Вунт прониква в България най-напред чрез философските и психологическите възгледи на един от първите български професионални философи и психолози експериментатори — Никола Алексиев[11].

Основната философска позиция на Н. Алексиев е изразена в трудовете му, посветени на проблемата за отношението между физичното и психичното и за същността на човешката психика. Концепцията за отношението между психично и физично той разделя на три концепции: за взаимодействието, за тъждеството и за паралелизма. Първата от тях според него се изправя пред неразрешими трудности. В нея тялото и душата се разглеждат като две различни и самостоятелни същности, между които се допуща взаимодействие. Но щом те са независими същности, изтъква той, остава неясно как могат да преминават една в друга, как си взаимодействуват. Освен това, ако се приеме, че мозъчните процеси пораждат психични, тогава излиза, че физичната енергия се губи, доколкото се превръща в нещо психично, нематериално. От друга страна, известно е, че телесният свят като материален се подчинява на закона за причинността. В него всяка материална причина има за следствие друго материално явление.

[11] *Н. Алексиев е роден в Габрово през 1877 г. Основно и средно образование получава в Търново, а висше — по философия — в Лайпциг. Тук той слуша лекциите на Вунт, И. Фолкелт, Е. Мойман, К. Лампрехт и др. Известно време работи под непосредственото ръководство на Вунт в неговата психологическа лаборатория и защищава докторска дисертация в 1900 г. След завръщането си в България Алексиев преподава немски език, психология и философия в средните училища, а от 1906 г. е назначен за асистент и после доцент в Софийския университет. Тук той полага основите на първата в страната психологическа лаборатория за експериментални изследвания. Макар и загинал твърде млад в сраженията на Балканската война (1912), той е оставил едно немалко теоретично наследство. По-главните му трудове са „Основни форми на чувствата“ (1907), „Принос към учението на афектите“ (1908), „Принос към учението за волята“ (1910), „Учението на Г. Т. Фехнер за отношението между душа и тяло“ (1910), „Иполит Тен и неговата философия на историята“ (1915) и студиите „Николо Макиавели“ (1908) и „Жан Боден“ (1910).*

Не може да се допусне според Алексиев, че мозъчните процеси правят изключение и пораждат нематериални, нито пък, че нематериалните, психичните могат да породят материални. Затова тази концепция според него е неудовлетворителна.

Концепцията за тъждеството пък, твърди Алексиев, е едностранчива. Самият факт на съществуването на тези концепции потвърждава според него, че и телесното, и духовното са еднакво реални. Поради това той приема, че най-задоволителен отговор на въпроса за отношението между физично и психично дава психо-физичният паралелизъм.

В съгласие с Вунт Алексиев поддържа, че психичното и физичното са две реалности, които са еднакво първични и които не могат нито да се сведат една към друга, нито да преминават една в друга. Всяка от тях е самостоятелна затворена верига от еднородни явления.

Същевременно Алексиев признава, че и психо-физичният паралелизъм не е в състояние да разреши окончателно проблемата за взаимоотношението между физичното и психичното. Въпросът за първенството между тези две реалности според него остава открит.

Алексиев не е съгласен и с разрешението, което дава на този въпрос Г. Т. Фехнер. Той критикува Фехнер за това, че отначало постулира паралелността на физичните и психичните явления, а след това се опитва да я докаже. Алексиев изисква изследователят да констатира, а не да постулира. Той трябва да тръгне от непосредствения анализ на съзнанието и да разкрие неговото съдържание и същност. Опитът показва, изтъква той, че „няма душа без тяло, няма психически процеси без паралелни физически процеси. Нищо обаче в опита не ни говори, че е вярно и обратното, че където имаме физически процеси, непременно имаме и психически"[12]. Той правилно посочва, че универсализирането на психо-физическия принцип от Фехнер е погрешно. Алексиев се противопоставя на твърдението, според което, ако се отхвърли разбирането, че на всяко физично отговаря и психично, трябва да се приеме или че психичното е функция на физичното, или че то се поражда от нищо. Според него психичното не трябва да се приема „като паралелна проява на разните степени на развой на материята, а на определена връзка между материалните процеси"[13]. Той правилно заключава, че съзнанието е свързано с определена „структура" на материята.

Алексиев отхвърля възгледа на Фехнер за наличието на несъзнателни психични процеси като проява на едно общо съзнание. Съвсем правилно той изтъква, че за общо съзнание може да се говори само в смисъл на обществено, народно съзнание или психика. Но те не съществуват вън от съзнанието на отделните индивиди, а са съвкупност от общите черти в съзнанието на индивидите. Допущането на общото, в смисъл на божествено или на висше съзнание, изтъква Алексиев, противоречи на опита и е продукт на метафизически спекулации. За самия Фехнер той отбелязва, че тази му концепция не е плод на неговите експериментални изследвания, а на неговото религиозно възпитание и убеждения.

Независимо че посочва определени недостатъци на психо-физичния паралелизъм, Алексиев не го отхвърля, а подчертава значението му за разработване на експерименталната психология. Под влияние на Вунт той приема схващането за актуалния характер на човешкото съзнание. Според него съзнанието е „една цялостна връзка от душевни процеси"[14]. Наличието на единство и цялостност в душевния живот, изтъква той, е послужило на някои мислители за създаване на едно или друго метафизическо учение за душевния живот, за търсене на „душа" като субстанция на този живот. Ако се тръгне по този път, посочва той, ще трябва да се търси и субстанция на волята, на ума и пр. „Опитът и психологическият анализ показват, че това, което наричаме воля, ум, не са нищо друго освен групови понятия, с които изразяваме съвкупност от сродни и конкретни преживявания"[15]

Нашето съзнание, посочва Алексиев, прилича на река, съдържанието на която всеки момент е ново. То може да се оприличи с тялото на един организъм, който непрекъснато се мени и обновява, но остава единен. Съзнанието, психичният живот, е също едно единство от конкретните преживявания, мисли, чувства, желания. Единството на съзнанието се дължи на закономерната връзка между старите и новите душевни състояния. В съгласие с Вунт Алексиев приема, че съзнанието има два основни душевни елемента — усещания и чувства. Първите са обективен елемент, защото съставляват съдържанието на опита, а вторите са субективен елемент, за-

[12] Н. Алексиев. Учението на Г. Т. Фехнер за отношението между душа и тяло, 1910, с. 76—77.

[13] Пак там, с. 77.
[14] Пак там, с. 76.
[15] Н. Алексиев. Лекции по психология. С., 1911, с. 489.

щото изразяват само отношението на субекта към опитното съдържание[16]. Така Алексиев отстоява емпиричното, актуалното схващане за душевния живот, като признава за негова същност само конкретното му съдържание. Оттук той правилно воюва против опитите за установяване на „душа“ като субстанция на психичния живот. Но той не довежда това свое схващане докрай, а именно, че щом не съществува душевна субстанция, психичният живот не е нещо самостойно, а е продукт и функция на мозъка. Неправилна е и тезата му за отричане на несъзнателен душевен живот, наличието на какъвто се потвърждава от развитието на съвременната експериментална психология Освен това, макар да отхвърля универсализирането на психо-физичния принцип на Фехнер и одухотворяването на всичко физическо, Алексиев все пак остава на психо-физични позиции, разглежда психичното като самостоятелна затворена верига, като го откъсва от физиологичните процеси. А това неминуемо го води до абсолютизиране на психичното и до неговото волунтаристично разбиране.

Алексиев смята, че в основата на човешкото съзнание и психика лежат волевите процеси. Те именно създават единството на душевния живот. Друг негов важен елемент е аперцепцията. Тя обединява съдържанието на съзнанието в едно цяло. По своята същност аперцепцията не се различава от волята, само че волята е насочена към предмета, а аперцепцията към неговото възприемане. Аперцепцията и вниманието според Алексиев са две страни на един процес, който в същността си е волев. Поради това най-същественото, което характеризира съзнанието, е волевият акт. Алексиев разглежда съзнанието като проява на вътрешната самоактивност, независимо от външните въздействия. Това откъсване на съзнанието от външните въздействия го води вече право към идеализма.

Психологическите възгледи на Алексиев имат и положителни страни. Така например от позициите на експерименталната психология той воюва срещу сенсуалистическите и механистическите позиции на асоциативната психология, срещу универсализирането на паралелизма от Г. Т. Фехнер, срещу допускането на „висше съзнание“ и др. Но сам той не преодолява недостатъците на асоциативната психология и разглежда душевния живот като синтез от отделни психични елементи. Единството на съзнанието и на самосъзнанието според

[16] Н. Алексиев. Основни форми на чувствата, Пловдив, 1907, с. 16.

него се изгражда единствено на основата на органните усещания и на представите за нашето тяло и чувствата. Той не взема под внимание, че това единство се определя преди всичко от единството на нервномозъчните процеси, които са физиологичната основа на психиката. Още по-малко той отчита ролята на трудовата дейност и обществения начин на живот, които от своя страна социално обуславят човешкото съзнание.

Въоръжен с тези философско-психологически концепции, Алексиев пристъпва към експериментални изследвания и интерпретация на чувствата. Чувствата, твърди той, са елементарни и самостоятелни съставки на душевния живот, различни от усещанията. Докато усещанията се отнасят до обективни явления и процеси, чувствата са чисто субективни състояния. Те не обогатяват съзнанието, а само изразяват едно или друго негово състояние по отношение на различни предмети и явления. Чувствата не се локализират и са реакция на съзнанието спрямо всички промени, които стават в неговото собствено притежание израз на неговата активност[17]. Въз основа на направените експериментални изследвания Алексиев успява да събере и натрупа ценни материали и наблюдения върху чувствата и особено върху афектите. Но неговата идеалистическа концепция дава своя отпечатък и при интерпретацията на този материал. Алексиев не търси да разкрие връзката между физиологичните процеси и чувствата, нито социалната обусловеност на една голяма част от чувствата. Той разглежда чувствата само като преживяване на субекта, а не като отражение на външните въздействия, откъдето иде и субективноидеалистическата им интерпретация.

Значителни експериментални изследвания провежда Алексиев и във връзка с проблемата за същността на волята. Той изтъква като недостатък на интелектуалната и емоционалните теории за волята, че обръщат повече внимание на отделните моменти на волевия процес, а не и на връзката и на взаимоотношенията между тях. Волята според него не може да се обясни нито само с чувствата, нито само с усещанията и мисленето, а с цялото съдържание на съзнанието. Като подлага на анализ волевия акт, той разкрива в него два вида процеси — мотивиращи и действуващи. Първите са определени представи и усещания, между които се извършва подборът на господствуващата целна представа, а вторите са свързани с чувството за активност, за напрежение и възбу-

[17] Н. Алексиев. Основни форми на чувствата, с. 15 и 16.

да, в резултат на което възниква определено движение и действие за избор на средствата и за осъществяване на целта.

В тясна връзка с анализа на волевия акт Алексиев се спира и на проблемата за свободата на волята. Според него твърдението на индетерминистите, че ако се признае детерминизмът, би означавало да се отрече свободата на волята, е неправилно. Това схващане, изтъква той, не е основано на научния анализ на фактите от волевия процес, а е породено от религиозни и етични съображения. Според Алексиев причинната обусловеност е валидна както за физичния, така и за психичния свят. Душевният живот също има свои причини. Анализът на волевите факти показва, пише той, че „волевите прояви са детерминирани, от една страна, от моментните преживявания, а от друга — от цялото минало на човека, както и от неговите вродени и придобити разположения“[18].

Без съмнение в схващането на Алексиев за свободата на волята при нейната детерминираност има нещо вярно и ценно. Но под влияние на Вунт той разбира тази детерминираност твърде тясно, само като психическа детерминираност. Освен това той я разглежда само в рамките на индивида, без да вземе под внимание социалната детерминираност — от материално и духовно естество.

Независимо от неправилните философски и методологически основи, върху които са изградени психологическите възгледи на Н. Алексиев, принос в културното развитие на България е усилието му да постави началото на експерименталната психология и оставянето на значителен експериментален материал върху отделни психологически проблеми.

Философско-исторически схващания

В тази област неговите възгледи се формират под влиянието на В. Вунт, К. Лампрехт и И. Тен. От Лампрехт той възприема схващането за единството на историческия процес, в който освен делата на държавните и историческите личности трябва да се вземе предвид и дейността на народните маси, а от Вунт — необходимостта от културен и психологически подход при изследването на историческия процес, при което да се изхожда повече от колектива, отколкото от отделната

[18] Н. Алексиев. Лекции по психология, с. 428.

личност. Под влияние на И. Тен Алексиев допуща действието и на обществени закономерности, без отчитането на които е невъзможно правилно да се разбере човешката история. Това води до наличието на някои материалистически елементи във философско-социологическите възгледи на Алексиев.

Възгледите на Алексиев за историята са изложени в студиите му, посветени на Жан Боден, на Н. Макиавели, на Ф. Ницше, в неговите лекции по история на философията и в историческото му изследване за училищната политика в България. В тях Алексиев се опитва да намери историческа и логическа връзка между дейността и идеите на дадената личност и характерните черти на епохата. Така възгледите на Макиавели, Боден, Тен и Ницше той разкрива върху широка културно-историческа основа, като продукт и израз на тенденциите и стремежите на съответната епоха. В студията си, посветена на реформите в българското образование, Алексиев изхожда дори от икономическите и класовите потребности на нашия народ, които според него дават отражение върху характера на образователните идеи и реформи. Той се обявява против механистическото разбиране на историческия процес като сбор от отделни събития, а също и като съвкупност от биографиите на великите личности.

Алексиев взема критично отношение към философско-социологическите възгледи на И. Тен. Той правилно критикува възгледа на Тен за расата като един от факторите за социалното развитие и изтъква, че това е „хипотетичен елемент, съдържанието на който тепърва трябва да се установи“[19]. Отхвърля и схващането му за „господствуващата способност“ на индивида като фактор в социалното развитие. Същевременно Алексиев отхвърля и някои правилни схващания на Тен, например за художествената литература като отражение на типичните тенденции на епохата. Но като цяло той приема редица рационални моменти от неговата теория.

Алексиев се съгласява с Тен, че средата играе определяща роля по отношение на личността, но добавя, че има и обратно влияние. Индивидите според него не само са проводници и изразители на средата, но и „видоизменят влиянието на средата и с това прибавят нещо ново, което не може да бъде изведено само от въздействието на средата“[20]. Ценно в

[19] Н. Алексиев. Иполит Тен и неговата философия на историята, с. 585.
[20] Пак там, с. 587.

схващането на Алексиев е това, че той обръща внимание на вътрешната динамика, еволюция и единство на историческия процес. Подчертава като заслуга на Тен схващането за закономерния характер на човешката история. Независимо че историческите явления са единични, изтъква той, все пак в историческия процес има условия, които се повтарят. Тези повтарящи се условия със своето въздействие образуват типичното, което е характерно за историческия процес също така, както и особеното. Обяснението на типичното заедно с особеното и единичното е обект на историята. „На тая почва — пише той — можем да открием закон и закономерности."[21]

Алексиев даже се стреми да се отграничи от разбирането на Тен за историческите закономерности. Той изразява несъгласие с отъждествяването, което Тен прави на историческите и биологическите закони. Според него е неправилно да се прилагат физическите и биологическите закони към историческите явления, където действуват специфични закони. Тези закони според Алексиев обаче са определени от духовния характер на обществото. „Душевните явления — пише той — със своите особености са подчинени на особена психологическа причинност и единственият източник за тяхното изучаване — самонаблюдението, налага и особен метод."[22] Оттук той издига психологията като основна наука за правилното разбиране на историята. Недостатъците в теорията на Тен според него се дължат на липсата на такава психология, която да служи за основа на теорията за историята. По този начин за Алексиев историческата наука се превръща в народопсихология. Макар да се доближава по редица положения до научното разбиране за закономерния характер на историческия процес, да отделя внимание на икономическия фактор, на средата и дори да споменава за класите, все пак под среда Алексиев разбира предимно духовната сфера на обществото и е далеч от схващането за определящата роля на материалните условия в развитието на обществото. Като отрича отъждествяването на биологическите закони със социалните, той от своя страна отъждествява последните с психологическите. Неговите възгледи за обществено-историческия процес, макар и да съдържат редица рационални моменти, са идеалистически и неиздържани в научно отношение.

[21] Пак там, с. 595—596.
[22] Пак там.

§ 3
Философско-естетическите възгледи на Кръстьо Кръстев

Немският ирационализъм и формализъм се пренасят и отстояват в България най-вече от д-р К. Кръстев[23]. Той е найвидният представител на естетическата и литературно-критическа мисъл в страната в края на XIX и в началото на XX век. Кръстев изпитва непосредственото влияние на В. Вунт, О. Кюлпе, Ф. Паулсен, Ф. Ланге, Й. Фолкелт и др.

В обществено-политическия живот Кръстев се проявява като противник на „партизанщината" и официално не се присъединява към никоя политическа партия. Това, разбира се, съвсем не означава, че той няма определени класово-политически позиции. Като идеолог Кръстев е изразител на едрата буржоазия и макар да протестира против крайностите и грубите средства, с които си служат управляващата върхушка и дворецът, неговият протест и опозиция се отнасят само до формите, но не и до същността на съществуващия строй. Демократизмът на Кръстев е „аристократически демократизъм". Той не е продиктуван от народни подбуди и интереси, цели само да „усъвършенствува" и „цивилизова" обществените порядки в България, но не и да измени тяхната същност. Кръстев се обявява против социалистическото движение в България, въпреки че понякога се представя и за социалист. Ръководеното от Кръстев сп. „Мисъл" води упорита борба против марксизма и социализма[24].

[23] *Роден е през 1866 г. в гр. Пирот, в семейството на заможен търговец. Завършва гимназия в София, а философия в Лайпциг. Под ръководството на Вунт защищава докторска дисертация. След завръщането си в България отначало е учител в гр. Казанлък и София. По-късно е избран за извънреден професор в Софийския университет, където чете лекции по философия, психология, естетика и етика. С преместването си в София (1901) започва издаването на литературно-критическото списание „Мисъл", което оказва важно влияние върху естетическата и литературно-критическата мисъл в страната през този период. Тук са публикувани и повечето от статиите на Кръстев по философски и естетически проблеми, събрани впоследствие в сборниците „Курс по философията" (1891), „Етюди и критика" (1894), „Литературни и философски студии" (1898), „Изкуство и религия" (1904), „Млади и стари" (1906), „Литературен сборник „Мисъл", (1910), „Алеко Константинов" (1916), „Х. Ботев, П. Славейков, П. Ю. Тодоров, П. Яворов" (1916) и др.*

[24] По-подробно вж. в: К. Андреев. Критиката на Д. Благоев на неокантианството в България по въпросите на философията, 1968.

20. Пор. № 163

Основният въпрос на философията Кръстев определено решава субективноидеалистически. За него първичното, основното в света е съзнанието, а не материята. Съзнанието е всичко, докато материята, битието са фикции, които не съществуват самостоятелно и извън човешкия дух и мислене. „Всичко физическо — пише той — произхожда от психическо, материята е дело на нашия дух, а съществува само като състояние на нашето съзнание.“[25] Това свое твърдение той не аргументира, а подкрепя чрез позовавания на Ф. Паулсен, Ф. Ланге, О. Кюлпе и др.

Като се позовава на Кант, Кръстев отрича и обективното съществуване на времето и пространството. „Можем заедно с Канта — пише той — да провъзгласим и времето и пространството за прости форми на нашите представления, можем и с някои от неговите наследници да отречем даже и „нещото само по себе си“, всяко експериментално битие.“[26] Така заедно с неокантианците той се отказва от рационалното у Кант и стига до крайния субективен идеализъм.

От тези позиции Кръстев интерпретира философията като наука. Тя според него е „проявление на духовната природа на човека“, „особена интелектуална дейност“, която не се обуславя от никакви фактори извън индивида. Централно място в нея заемат метафизиката, гносеологията и логиката. Метафизиката по определението на Кръстев се занимава с проблеми, за които не можем да получим сигурни знания. Тя може да бъде само хипотетична наука. Независимо от това той не отрича нейната необходимост. Философията, изтъква той, е „духовната атмосфера“, в която човек живее. Ние не можем да отхвърлим метафизиката, не можем да кажем нищо разумно срещу нея, дори да сме нейни противници. „Великите гатанки — пише той, — които тя изучава, осветлява и решава, ще съществуват, докато съществува човешкият ум.“[27] Затова тя е необходима за всеки човек.

Д-р Кръстев отбягва да се присъедини към една или друга философска система. „Ний не принадлежим — пише той — към никоя философска черква и изповядваме принципа, че да се твърди: всеки философски мислещ човек трябва да се кълне в някоя философска система, е не по-малко заблуждение от това, да се твърди, че всеки религиозен човек трябва да принадлежи на една черква. Както има религиозност

[25] АБАН, ф. 47, а. ед. 19, л. 10.
[26] Пак там, л. 14.
[27] Вж. Мисъл, г. X, с. 474.

извън всяка положителна религия, така има философска мисъл отвън всички философски школи.“[28] Тук още веднъж той плаща данък на илюзиите на буржоазния интелигент, който вярва, че с помощта на съзнанието ще може да се издигне и остане независим в политическите и идеологическите борби.

Под влияние на Паулсен и Кюлпе той открито заявява, че философията не е само упътване за философско мислене или изложение на философските системи, а има за цел „оборването на материалистическата теория“. И Кръстев се заема упорито да оборва материализма. Той, както и другите буржоазни философи от този период, не прави никакво разграничение между метафизическия и диалектическия материализъм, а отъждествява целия материализъм с този на Фохт, Молешот и Бюхнер. Кръстев твърди, че материализмът като философска система е отдавна мъртъв, но въпреки това не пести средства, за да го опровергава. Във връзка с възражението, че има „стар и нов материализъм“, Кръстев, без да спомене нещо за диалектическия материализъм, отъждествява марксистката философия с вулгарния материализъм и отрича възможността на материализма да обясни произхода на психичното и съзнанието. Но той сам не дава решение на тази проблема, а заявява, че „науката нито смее да се опитва за такъв подвиг... че тоя подвиг ще бъде вечно неизпълним и че спрямо въпроса за превръщането на физичните явления в психически ние трябва да кажем: „Никога няма да знаем.“[29] Така „опровержението“ на материализма завършва... с агностицизъм.

Гносеологически схващания

Те още по-ярко го характеризират като агностик. Тук той направо се обявява против допускането на каквато и да е възможност за достигане на истината за нещата и явленията в света. „Ний не знаем де е истината — пише той. — Поне които най-много знаят, ни казват, че не знаят това; които мислят, че знаят, за нас нищо не значат.“[30] Познанието според Кръстев има своя извор и основа в самите нас. Природата е дело на ума, който внася единство и закономерности в раз-

[28] Д-р К. Кръстев. Недобросъвестност на един социалдемократ. — Мисъл, 1902, кн. 2, с. 147.
[29] Вж. Мисъл, 1900, кн. 7, с. 771.
[30] Мисъл, 1898, кн. 2, с. 230.

нообразието и по този начин твори света на опита. Качествата според Кръстев не съществуват обективно. В света има само количествени различия, които единствено в усещанията и в съзнанието се превръщат в качества. Той направо заявява, че спиритуализмът е по-приемлив от всеки материализъм. „По-приемлива е — пише той — противоположната на материалистическата теория — спиритуалистическата, според която душевното е първичното, а телесното, материалното — негов продукт. Тая теория намира една яка подпора в ония истини, които още у Кант добиха безспорен характер... че човек не е способен да опознава нещата в света.“[31] Така, като тръгва от агностицизма на Кант по отношение на „нещото в себе си“, Кръстев го пренася върху природните и върху всички други явления. „Според Канта — пише той — ний за душата не можем да знаем нищо, ... защото тя лежи вън от границите на човешкия опит, както бог... Онова, което се казва за познанието на душата въобще, важи и за познанието на всичко друго в света... Ний знаем за предметите и за вселената въобще само онова и само толкова, колкото се съдържа в нашите представления и възрения. Вън от областта на нашите представления ний абсолютно нищо не можем зна.“[32] Като изхвърля съдържащите се в Кантовото учение рационални моменти, Кръстев заедно с неокантианците стига до пълен субективен идеализъм и агностицизъм.

От своите субективноидеалистически позиции Кръстев подхожда и към проблемите на религията и науката. Вярата в божеството според него нито се създава, нито се унищожава. Тя е вечна истина в сърцето на човека. Чрез нея човек се слива с божеството. „Религията — пише той — се състои именно в непосредствената вътрешна увереност на индивидиума в неговото интуитивно съзерцание, — изчезване, единение с едно върховно същество.“[33] Затова религията стои по-високо от науката. Да се твърди, казва той, „че някога науката ще може да замести религията, е все едно да се вярва, че тя ще е в състояние да измени човешката природа, да унищожи чувствата, да изсуши въображението, да умъртви идеалите. Но това би означавало да се унищожи всичко, що краси и възвишава миролюбието, всичко, що дава смисъл и по-висока цел на оная скръбна трагикомедия, която се зове човешки живот.“[34] Но да се твърди, че без религията ще

[31] Мисъл, 1897, кн. 2, с. 159.
[32] Д-р К. Кръстев. Курс по философията, 1891, т. I, с. 16.
[33] Вж. Мисъл, 1903, кн. 9, с. 522.
[34] Пак там.

се унищожи всичко възвишено, чувствата и идеалите, не е нищо друго освен пълен мистицизъм.

Науката според Кръстев не е в състояние да ни даде знание за света. Природните науки могат само да установят фактите, но нямат право да ги тълкуват, защото това е задача на метафизиката, която единствено се занимава с проблемата за същността на битието и е една хипотетична наука. Природните науки не се занимават с материалното битие, защото такова не съществува обективно и самостоятелно. „Материализмът забравя — пише Кръстев, — че неговите атоми са само името на един голям „X“, а съвсем не „осезаем“ факт, съвсем не перцепирано битие.“[35] В светлината на съвременните постижения на науката и практиката твърде ярко изпъква наивната самоувереност на подобни твърдения, за да е нужно да се доказва тяхната несъстоятелност.

Макар и неспециалист по психология, Кръстев в редица свои работи взема отношение към едни или други *психологически проблеми*. Проблемата за психичното и неговото отношение към телесното го занимава още в студентските му години. Но неговите възгледи по този въпрос търпят известни изменения. Отначало под влияние на Х. Лотце, О. Кюлпе и Ф. Ерхард той приема, че душата е особена субстанция, която е във връзка и взаимодействие с тялото. В някои свои фрагменти той признава, че психичните процеси зависят от нервномозъчните, като добавя веднага, че и обратното е вярно, че психичното оказва влияние върху нервномозъчните процеси. По-късно Кръстев преминава на позициите на психо-физическия паралелизъм, като взема определено критично отношение към него. Той се противопоставя на Декартовия дуализъм и изтъква, че с приемането на двете субстанции се пресича пътят за разбиране на взаимодействието между тях. По същата причина той не се съгласява и с универсализирането на принципа на психо-физичната паралелност и одушевяването на цялата природа. Кръстев приема концепцията на Вунт за актуалния характер на душевния живот и на съзнанието и отхвърля съществуването на душевна субстанция. Той подхожда към учението на Вунт като агностик и се стреми така да го интерпретира, че да го освободи от всички негови положения, които могат да се вземат като отстъпление от идеализма. „Няма никакво основание — пише той — да се обвинява Вунтовата психология нито в материализъм (като ѝ се приписват възгледи, че психичните явления

[35] Мисъл, 1900, кн. 7, с. 475.

имат физиологически корелати), нито в анимизъм (като ѝ се приписва мнението, че на всички физически явления отговарят психически състояния). В своята метафизика Вунт наистина се издига до идеята, че последната същност на битието за нас е мислима само „като духовна“.[36]

В неокантиански дух Кръстев интерпретира и експерименталния метод на Вунт — метод, който е един от несъмнените му приноси в психологическата наука. Кръстев обаче твърди, че експериментът не бива да се смята като основа на психологията. Според него никакви изкуствени условия и експерименти не могат да обяснят психичното и съзнанието. „Напротив — пише той, — ний схващаме всяка нова идея преди всичко и повече от всичко като продукт на определено такова и такова индивидуално съзнание и никакви хиляди пъти регулирани „условия“ не могат без това съзнание да заченат една идея.“[37]

По същия начин той тълкува и принципа на Вунт за психическата каузалност. Докато за Вунт каузалността е всеобщ принцип, който е еднакъв навсякъде, но в зависимост от разглеждането му се явява ту като физическа, ту като психическа каузалност, то според Кръстев това не е така. За него физическата каузалност е свързана с един хипотетичен субстрат — материалната субстанция, и затова е хипотетична, а при психичните явления тя произтича непосредствено от актуалността на душевния живот. „Приложено върху обяснението на „конкретни“ психически явления, това означава — пише Кръстев, — че последните фактори на психическата каузалност са непосредствените явления на съзнанието, а не някои хипотетически сили, които се намират извън нашето съзнание.“[38]

Поради това, за разлика от Вунт, Кръстев отстоява мнението, че психологията не може да бъде „природна наука“. Тя има за задача само да опише, колкото се може по-подробно, психичните процеси, да разкрие законите, които ги управляват, и да изгради една хипотеза за същността на душата. По този начин Кръстев отрежда на психологията място на една описателна наука, която нищо не може да знае за своя предмет, а всичко положително, което се съдържа в експерименталната психология на Вунт, той напълно отрича.

[36] Мисъл, 1902, кн. 8, с. 520.
[37] Мисъл, 1902, кн. 7, с. 454
[38] Мисъл, 1902, кн. 9, с. 583.

В естетиката Кръстев е представител на нормативната формалистична естетика на Й. Фолкелт, Т. Липс, К. Ланге и др. Под влияние на Фолкелт той определя естетиката като „метафизиката на прекрасното“, чиято задача е да изясни същността на естетичното. Според Кръстев „естетическите качества на нещата не са техните физически свойства, а наши психически продукти — това е елементарен психологически факт.“[39] Като субективизира по този начин естетичното, той се явява представител на психологичната естетика, откъдето, иде и възхвалата му за естетическите възгледи на Фишер и Хартман, в чиято основа лежи психологията.

Кръстев отрича тенденциозността в изкуството. Той е привърженик на тезата за „чистото изкуство“. Всяка тенденциозност според него е аномалия и литературно заблуждение. Като признава, че в изкуството винаги е имало тенденциозност, той разграничава четири нейни форми: първа, когато авторът от свое име дава оценка за живота с да и не; втора, когато събитията и фактите от живота се предават неправдоподобно; трета, когато героите се рисуват само в един цвят — бял или чер; четвърта, когато наред с героя се чувствува и двойникът на писателя, който произнася своята присъда над действителността. Последната, твърди той, е найнизшата форма на тенденциозност. Без да оспорва правото на литературата да разкрива социалните язви, Кръстев отрича тенденциозността, защото смята, че изкуството не е в състояние нито да открие, нито да отстрани причините за тези язви. То само „изобразява действителността, но не дири истината“[40], пише той.

Основното предназначение на изкуството според Кръстев е да доставя естетическа наслада. Но източникът на тази наслада не трябва да бъде нито съдържанието, нито формата на творбата, а тяхното отношение към нашите идеи за живота. Задачата на изкуството е не да отразява живота, а да създава илюзия за него. К. Ланге обединява цялото това разбиране в един принцип — този на илюзията, а Кръстев нарича това обединение истинско откровение. С концепцията си за изкуството като илюзия и с отхвърлянето на правото му да дири истината Кръстев отрича и ролята на разума в творческия процес. „Инстинктът и непосредственият им-

[39] Мисъл, 1896, с. 222.
[40] Мисъл, 1903, с. 282.

пулс — пише той — заместя мисълта... дето инстинктът е всичко, разсъдъкът — нищо."[41]

Съществено място в естетическите възгледи на Кръстев заема концепцията му за естетическия вкус. „Естетическият вкус — пише той — е едно свойство на душата непосредствено да намира наслада и да харесва или да не харесва това или онова, без да чака присъдите на разума."[42] Критерият за естетическия вкус е етичното (дали нещо е добро или лошо). Но етичното самó се нуждае от критерий и този критерий се крие в социалните и класовите отношения между хората. Кръстев обаче търси този критерий в потребностите на човешкия дух. Оттук той прави извода, че изкуството и религията са „две сестри", чието съдържание има субективен произход и съществува само за и във човешкия дух. В обективната физическа действителност, пише той, „не съществува никакво битие, което би съответствувало на това субективно съдържание"[43]. Разликата между тях се състои само в това, че религията се стреми да посочи щастието в живота, а изкуството — да даде илюзия за действителността и че при религията личното „аз" се слива с божеството, докато при изкуството, то става център на преживяването.

Тези твърдения на Кръстев влизат в явно противоречие с фактите. Известно е, че не изкуството, което отразява повече или по-малко правдиво действителността, а религията създава илюзия за действителността. Освен това в изкуството не само и не толкова самото „аз" на твореца е център, а чувствата и преживяванията на колектива, на класата, нацията, пък даже и на цялото човечество в дадена епоха.

Като литературен критик от позициите на естетическия формализъм Кръстев дели литературните творци в страната, като клейми и подценява едни и прекомерно превъзнася други. Така например той неоправдано подценява творчеството на Х. Ботев и на И. Вазов, а надценява П. П. Славейков.

Теоретико-естетическата дейност на Кръстьо Кръстев не може да се определи изцяло като отрицателна. Кръстев има несъмнени заслуги с това, че постави началото на развитието на естетическата мисъл в страната, въведе, уточни и утвърди редица понятия и термини в българската естетическа наука и литературна критика. Положително въздействие той

[41] Мисъл, 1901, с. 554—555.
[42] Мисъл, 1903, с. 36.
[43] Изкуство и религия, 1904, кн. 65, с. 5.

оказа и за усъвършенствуване на художествените средства и форма в литературното творчество. Но като се вземат предвид субективизмът и индивидуализмът на неговите естетически възгледи, те следва да се определят като едно противоречиво явление в културното развитие на България, в което отрицателните елементи и последици доминират.

Известно отношение взема Кръстев и по някои етични проблеми. Нравствеността според него не се обуславя от външни сили, а произтича от самия човешки дух. „Нравствеността — пише той — е едно от четирите основни проявления на активната свръхприродна природа на човешкия дух, те са: наука, религия, изкуство и нравственост. Това са крилата на духа, с които той се издига над себе си и създава втори мир, в който протича същинският негов живот."[44] Като се позовава на категоричния императив на Кант, който изисква да се върши добро заради самото добро, Кръстев се застъпва за един абстрактен хуманизъм, подобен на християнския. Но за разлика от редица неокантианци, които се опитват да свържат този абстрактен хуманизъм със социализма, за да го превърнат в недостижима „пътеводна звезда", „Кръстев се обявява против социализма и поставя своите етични възгледи в услуга на съществуващия капиталистически строй.

Като проява на най-висока нравственост той посочва подчинението на съществуващите закони. „Нашите закони — пише той — са превъзходни... Злото е в това, че тези тъй хубави закони в другите страни се прилагат, а у нас с тях се подиграват."[45] И той призовава всички слоеве и класи да спазват съществуващите закони, за да може капиталистическата уредба да функционира добре. Главното средство, чрез което може да се постигне това, е изработването на едно „обществено мнение". Общественото мнение според него е всемогъща сила, която може да наложи волята си на правителствата, да ги чупи и моделира, ако ѝ се противопоставят. И затова, пише той, „всички ний, каквито сме си: големи и малки, богати и бедни, чиновници или частни лица; които искаме да минуваме за патриоти, честни, независими — всички ний сме длъжни да работим за обществено мнение и законност".[46]

[44] Д-р К. Кръстев. Живот за нравствен идеал. — Мисъл, 1902, кн. 3, с. 188.
[45] Д-р К. Кръстев. Има ли у нас обществено мнение? — Мисъл, 1895, кн. 3, с. 271.
[46] Пак там, с. 273.

Така в своите етични възгледи д-р Кръстев се проявява не само като субективен идеалист, но и като просветител, който силно надценява ролята на съзнанието в обществения живот и счита, че с „общественото мнение“ ще могат да се премахнат всички злини. При това той пренебрегва социалната и класовата обусловеност и функция на морала и призовава към класово примирение и сътрудничество, с което се очертава и като открит апологет на капиталистическия строй.

Философските възгледи на д-р Кръстев не са стройна и последователна система. Те са пронизани от вътрешни противоречия. Може би именно затова той не създава своя философска школа въпреки голямото обаяние, с което се ползва сред българската буржоазна културна интелигенция. Но в областта на естетическата и литературно-критическата мисъл в България той успява да събере около себе си видни представители на българската литература като А. Константинов, С. Михайловски, Т. Г. Влайков, П. П. Славейков, П. К. Яворов, П. Тодоров, К. Христов, В. Василев и др., върху чието творчество упражнява трайно влияние. С помощта на излизащото под негова редакция литературно-критично списание „Мисъл“ той създава своя естетическа школа, която до голяма степен дава тон на литературния живот в страната не само в началото на века, но и по-сетне чрез своите последователи, групирани около сп. Златорог.

§ 4
Философските възгледи на Иван Георгов

Иван Георгов[47] е един от първите български професионални философи, които започват научната си дейност непосредствено след Освобождението. Като философ и учен Георгов оставя теоретично наследство в три области: философия и история на философията, етика, психология и развой на детския говор.

Общофилософските възгледи на И. Георгов се формират под влияние на немските философи Кант, Вунт, Р. Ойкен и др. В увода към том първи на неговата „История на философията“ е изложено разбирането му за философията, за основния въпрос на философията и за отношението на философията към частните науки.

Като се позовава на Питагор, Георгов определя философията като незаинтересовано, лишено от всякакъв личен интерес знание за света. „Гърците първи — пише той — проявяват истински философски усет, който се стреми да постигне познание за света и да вникне в същината на нещата, водейки се единствено от незаинтересован стремеж към истината.“[48] Определението на философията „като незаинтересовано знание“, е, разбира се, неправилно. То откъсва философското мислене от живота и обществената практика.

Според Георгов „философията се намира в постоянен досег и свръзка с отделните науки, от които тя взема проблемите, които подлежат на разглеждане от нея, както и материала за разрешаването на тия проблеми. От друга страна обаче, и философията влияе върху тия науки чрез новите гледища, които тя поставя за изучаване на тия науки.“[49] Тук Георгов значително се доближава до правилното схващане за единството и диалектическото взаимоотношение между философия и частни науки. За него обаче остава неясна основата, върху която се изгражда и обуславя това взаимоотношение — материалното единство на света и връзката между диалектиката на битието и диалектиката на мисленето.

[47] *Роден е през 1862 г. в гр. Велес. През 1881 завършва педагогическото училище в гр. Виена, а през 1883—1888 г. следва философия и педагогика в Йена, където защищава докторска дисертация върху релативизма в етичните възгледи на М. Монтен. От 1889 г. е преподавател във Висшето училище и после професор в Софийския университет до 1933 г., където чете лекции по психология, история на философията и етика. Няколко пъти е избиран за ректор на университета и взема активно участие в борбите за запазване на неговата автономия. По-главните му трудове по история на философията са „История на философията“, т. I (Древна философия) 1926, „История на философията“, т. IV (Нова философия до Хобс)“, 1936; и студиите „Джордано Бруно“, 1900, „Ф. Бекон, баща на експерименталното изследване“, 1902, „Х. Спенсер“, 1901, „Т. Кампанела“, 1906, „Лайбниц“, 1920, „Теория на познанието на Кант“. 1924, „Питагорейци“, 1925, а в областта на етиката „История на етиката“, 1921—1923, студията „Що е съвест?“, 1899, и редица статии в областта на психологията и развитието на детския говор. „Първите начала на езиковия израз за самосъзнанието у децата“, 1905, „Принос към граматичния развой на детския говор“, 1908—1910, „Словният изот на детския говор“, 1910—1911, „Значение на детската лингвистика“, 1913 и др.*

По-подробно за И. Георгов вж. м: А. Бънков. Развитие на философската мисъл в България, 1966; С. Стоев. Етичните възгледи на Иван Георгов. — Известия на Института по философия, 1964, т. IX, и Първият български историк на философията. — Философска мисъл, 1963, кн. 2.

[48] И. Георгов. История на философията, т. I, с. 7.

[49] Пак там, с. 12.

Именно като правилно отражение на диалектически свързаните различни страни и явления на единния материален свят частните науки и философията се намират и развиват в диалектическо единство и взаимна обусловеност. Във взаимоотношението на философията с частните науки Георгов дава приоритет на философията. Според него частните науки дават познания само за отделните факти, а някакво природно влечение кара човешкия разум да внася ред в тях. „Тъй се явяват науките — пише той, — които са сбор от еднородни познания, приведени в ред въз основа на една или повече главни мисли, които се наричат начала или принципи на тая наука."[50] Под влияние на Кант той счита, че принципите на науките не са отражение и обобщение на същественото и повтарящото се в процесите и явленията от материалния свят, а се творят от човешкия разум, който „вкарва в ред тоя куп от отделни познания". В съгласие с Вунт Георгов смята, че философията именно влага системност в отделните науки и установява общите връзки между тях. Тя упражнява върховен надзор върху тях, като не им позволява нито да се откъсват една от друга, нито да си противоречат помежду си. Философията е наука над науките. Като преувеличава ролята на разума, Георгов надценява и ролята на философията.

Докато всички науки, сочи Георгов, си служат със законите и формите на мисленето, макар това мислене да се прилага от тях към съвсем различни предмети, то никоя от тях не изследва самото мислене. „Философията — пише той — има именно тая задача — да изследва самото познание — органа на науката, като се опитва да поясни неговия произход, напредък и границите, до които се простира. Така философията е наука за познанието или наука за науката, наука за науките."[51] Под влияние на Вунт и Кант Георгов включва в задачата на философията не само изследването на формите, принципите и законите на мисленето, което е правилно, но и въпроса за границите на човешкото познание.

Към проблемите на философията Георгов правилно поставя и въпроса за същността на света и за отношението между душа и тяло. „В какво се състои същината на веществата — пита той, — е ли тя нейната форма или нейното вещество? Има ли вън от телесната субстанция и нетелесна или духовна в една преходна принадлежност на материалната

[50] Пак там, с. 8.
[51] Пак там, с. 12.

субстанция, например на нервите и мозъка на човека и животните?"[52]

За разлика от някои други български буржоазни философи Георгов поддържа правилното в същността си схващане за философията като мироглед. „Философията — пише той, — има за задача да ни даде един завършен мироглед, който да обгръща вселената в една безпротиворечива обща система и в същото време да отговаря на исканията на нашето сърце."[53] Под влияние на Вунт обаче той не разглежда философията като научна теория за света като цяло, а като наука, която идва да задоволи и потребностите на сърцето. Освен това той не се спира на въпроса, кога философията ще бъде научен и прогресивен мироглед и кога не.

Историко-философски схващания

Най-значителното, което Георгов е оставил, са двата тома от замислената осемтомна „История на философията". При оскъдното философско наследство в страната опитът на Георгов да даде едно цялостно изложение на основните философски системи не може да не се оцени като смела и ценна културна инициатива. Разбира се, нейното осъществяване не е по силите на един човек и няма нищо чудно в това, че Георгов успява да завърши само два тома. При написването на труда си той широко използва известните западни историци на философията — К. Фишер, Е. Целер, В. Винделбанд, Т. Гомперц, Х. Хьовдинг. При написването на четвъртия том у Георгов се чувствува по-голяма самостоятелност. Тук вече той много повече се ползва и по-често се позовава на оригиналните произведения на разглежданите мислители.

Георгов защищава правото на съществуване на историята на философията като наука. Въпреки че нейният предмет не е така ярко определен, изтъква той, „все пак и във философията се проявява един процес на макар и малък развой, който постепенно, ако и асимптотично, върви към една голяма цел"[54]. За Георгов историята на философията е „борище на най-разноречиви мнения". Различните философски системи според него са еднакво поучителни, колкото и противоположни да са те, и все водят към „вечната истина".

[52] Пак там, с. 24, 25, 26.
[53] Що е съвест?, 1899, с. 35, 45; История на философията, т. I, с. 14.
[54] Пак там, с. 35.

Макар Георгов да има определена заслуга в отстояване правото на историята на философията да съществува като наука, неговата историко-философска концепция безспорно носи белезите на еклектичността и ненаучността.

В първия том на своята „История на философията" Георгов разглежда философските възгледи на старите източни народи, като най-значително място отделя на индийската философия. Оценките му за древноизточната философия не се отличават от тези на западноевропейските буржоазни историци на философията. Въпреки познаването на санскритски език той не използва оригинални източници, а се опира най-вече на работите и оценките на Доисен и М. Мюлер.

От гръцката философия Иван Георгов разглежда възгледите на йонийците и особено на питагорейците. Той се спира на възгледите на Хераклит, Емпедокъл, Левкип, Демокрит, Анаксагор, както и на софистите, които разглежда като подготовка към учението на Сократ и Платон. Тук той също не ползва оригинални източници и изследвания, а се позовава на Винделбанд, Е. Целер, Т. Гомперц. Георгов обяснява възхода на древногръцката философия с географските условия, с природната надареност на гръцкия народ и най-вече с особеностите на гръцкия ум, който е „винаги насочен към обединяване на специалните познания в един цялостен завършек, в един възглед, който дава цялостно, завършено обяснение на действителността".[55] В това еклектическо и идеалистическо обяснение, разбира се, не става и дума за социално-класовата обусловеност на различните течения в древногръцката философия.

В четвъртия том на „История на философията" Георгов разглежда философските възгледи на Възраждането до Хобс. Тук той се спира на възгледите на М. Монтен, Я. Бьоме, Н. Макиавели, Х. Гроций, като с право най-голямо внимание отделя на Д. Бруно и Т. Кампанела. Особено подробно и с голямо въодушевление са описани животът и страданията на Бруно, духът на епохата, инквизицията, за да изпъкне научният и не по-малко етичният подвиг на Бруно. За пръв път в българската литература Георгов разкрива възгледите и дейността на един от най-ранните социалисти утописти Т. Кампанела. Представено е схващането му за комунистическото общество, но идеите на Кампанела Георгов обяснява с природните особености на родното място на мислителя и с неговия неудържим характер и авантюризъм.

[55] И. Георгов. История на философията, т. I, с. 298.

В това е отделено място и на откритията на Коперник, Кеплер и Галилей, след което се преминава към най-значителните фигури на философията от този период — Бейкън, Декарт, Спиноза, чиито възгледи са представени подробно, но обективистично. Подобно е изложението и на другите историко-философски работи на Георгов, посветени на Спенсър, Лайбниц и Кант.[56]

Историко-философските възгледи на Георгов не са оригинални, но дават обилен материал за дейността и възгледите на разглежданите мислители. Георгов се опитва да внесе известен историзъм в изследването, да свърже разглежданите философски системи с някои материални фактори и с тенденциите на епохата. Историзмът на Георгов не е доведен докрай и не е поставен на научна основа. От материалните фактори той поставя на първо място географските условия, без да отчита влиянието на икономическите условия, на класовите противоречия и борби в обществото. Оттук духът на епохата и нейните тенденции се търсят главно в духовната, надстроечната сфера на обществото, а не в неговите материални основи и в обективните закономерности на социалното развитие. Затова обяснението, което Георгов дава на философските възгледи, е идеалистическо и има еклектичен характер.

Ценното във философското наследство на Георгов е в това, че в своята „История на философията" той ни е оставил изобилен фактически материал за философските системи от древността, а също така и от философията на Възраждането и по-ново време. Положителен факт е също, че Георгов предпочита да поднесе на българския читател не възгледите на Средновековието, а тези на Възраждането и от ранната епоха на буржоазното развитие. Изложението на Георгов е обективистично. Авторът не дава оценка и никъде не прави опит да вземе становище по един или друг от дискутираните от философите проблеми, нито пък по разглежданите философски системи. Неговата „История на философията" носи ограничеността на времето и съдържа обикновените недостатъци на буржоазните истории на философията.

[56] Иван Георгов е разработил и II част на т. IV от „История на философията (Нова философия до Кант)", където се разглеждат философските възгледи на Хобс, Лок, Беркли, Юм и Лайбниц (останал в ръкопис).

Те заемат един значителен дял в преподавателската и научна дейност на Иван Георгов. Той смята, че тези проблеми са неразривно свързани с философското мислене. „Онова — пише той, — което всъщност най-много интересува човешкия ум и предизвиква неговото философско задълбочаване, е въпросът за смисъла на живота и за неговата цел. А това лежи в основата на етиката.“[57] Според Георгов етиката е съставна част на т. нар. духовна философия. Тя е „венецът на философията“, защото човекът е на първо място действуващо същество, а на второ — мислещо. Под влияние на Вунт, Гюйо и П. Жане той надценява ролята на етиката. Според него не изискванията на общественото развитие определят целта и смисъла на човешкия живот, а духовната философия и етиката.

Георгов правилно определя етиката като наука за принципите на нравствения живот. Нейната основна задача е, изтъква той, да посочи онези начала, които имат такава всеобщност, че да бъдат признати от всички „за норми — практически правила или закони на действията, както и да служат за мерило, за оценка на тези действия“.[58] В областта на етиката Георгов застава на определена позиция — приема етиката на безкористието и алтруизма и открито, дори яростно се противопоставя на етиката на емпиризма и утилитаризма. Емпиристите и утилитаристите според него не виждат, че освен действията, продиктувани от егоистични чувства и подбуди за наслада или болка, има и действия супраегоистични, свръхлични. И той посочва, че Кант най-добре е вникнал в основните нравствени проблеми. Заедно с него той счита, че щастието на човека се крие в борбата му със сетивната природа, в издигането му до съзнанието на неговата надсетивна природа. „Истинският живот — пише той, — не се състои в това, да се наслаждаваме в тоя живот, ами да действуваме, да се борим, да се съобразяваме с нравствения закон.“[59]

Напълно в духа на идеалистическата и абстрактна кантианска етика и Георгов приема като основен принцип на морала принципа на алтруизма и безкористието. Самите

[57] Пак там, с. 19.
[58] И. Георгов. Етика (записки), С., 1923, с. 6.
[59] И. Георгов. Егоизмът и безкористието като принципи на нравствения живот. — Философски преглед, 1933, кн. 2, с. 103.

принципи на морала се разглеждат от него не като социално-исторически категории, обусловени от обществено-историческото развитие и класовите интереси на хората, а абстрактно, откъснато от живота и неговите противоречия. Това го довежда до метафизическо противопоставяне принципа на егоизма на този на безкористието и до пълното игнориране на положителните елементи, които се съдържат в етиката на емпиризма. А стремежът на Георгов да издигне морала над жизнените интереси на хората си остава илюзорен и утопичен.

Под влиянието на Гюйо и П. Жане Георгов вмъква в своите етични концепции и някои моменти, които са в противоречие с кантианската етика, например за социалната обусловеност и същност на морала и някои други. Това им придава вътрешно противоречив и еклектичен характер. Независимо от това положителна черта на Георговите етични възгледи е оптимизмът. За разлика от повечето буржоазни идеолози от този период, които стигат до отричане на прогреса и изпадат в отчаян песимизъм по отношение на бъдещето на човечеството, Георгов твърдо вярва в прогресивното усъвършенствуване на човека, на морала и на обществото.

Във връзка с проблемата за свободата на волята Георгов взема отношение и към индетерминизма и детерминизма. Той отхвърля схващането на индетерминистите като несъстоятелно. Ако има абсолютна свобода на волята, изтъква той, тогава човешките действия биха имали съвсем случаен характер и възпитанието не би било възможно. Но като приема, че волята е обусловена, той се противопоставя и на механистическия детерминизъм. Като отричаме абсолютната свобода на човешката воля, пише той, „решенията на която да не са подчинени на общия закон на каузалността, ние с това не утвърждаваме, че волята в своите актове е подчинена на механическата каузалност“[60]. Понеже не познава социалната каузалност, Георгов, като отъждествява детерминизма само с механическата му форма, отхвърля фаталистическата обусловеност на човешката воля. И за да намери изход, приема становището на Вунт за вътрешната психическа каузалност. Така решението на тази проблема той поставя на идеалистическа основа.

В етичните изследвания на Георгов намира място и проблемата за съвестта. Съществуващите схващания за съвестта той разделя на три: супранатуралистично, натуралистично и нативистично (вродено). Първото схващане поддържа, че съ-

[60] И. Георгов. Притурка към учебника по етика на П. Жане, с. 217.

21. Пор. № 163

вестта има божествен произход. Това схващане според него е несъстоятелно, защото, ако се приеме, би следвало съвестта да е еднаква у всички хора. А това не отговаря на действителността. Натуралистичното схващане заслужавало по-голямо внимание. В него се приема, че съвестта не е вродена, а се придобива под влияние на средата в процеса на живота. В подкрепа на това схващане се изказват много авторитетни мислители, които привеждат доста убедителни аргументи. Георгов не отхвърля техните аргументи, но намира, че те не са в състояние да докажат, че само с външните условия могат да се обяснят фактите на съзнанието, без да се вземе под внимание *онова,* което се поддава на тяхното влияние. И той смята, че най-правилно е третото схващане, според което „способността да различаваме добро от зло не е чист продукт на външните влияния върху душата. Към всичко онова, което иде отвън — пише той, — се прибавя известен елемент от нашето *аз,* от субекта; така щото съвестта според този възглед взема своето начало от нашето *аз* и възниква тепърва под влиянието на външните произшествия.“[61] В стремежа си да избегне фаталистическата каузалност на емпиризма и мистицизма на спиритуализма Георгов абсолютизира активната същност на човека, като я превръща в някакво от нищо неопределено априорно начало, и отново изпада в идеализъм. Той не може да разбере, че съвестта наистина не е божествен глас, както проповядват мистиците, но не и някакъв „зародиш в нашето *аз“,* както го определя той, а конкретен продукт на съзнанието на човека, който се формира под влияние на възпитанието и на другите социални фактори на конкретната обществено-историческа действителност.

В развитието на нашето научно и културно наследство в областта на етиката Георгов има тази заслуга, че за пръв път се опита да постави основите на етиката като наука в България и разработи някои етични проблеми. Липсата обаче на каквито и да било по-здрави научни традиции и наследство в тази област го насочва към използване на господстващите в Западна Европа етични теории на Кант, Вунт, Жане, Гюйо. В опита си да съчетае техните противоположни гледища той създава една еклектическа етика, изградена на идеалистическа основа, вътрешнопротиворечива, непоследователна, а в идеологическо отношение — реакционна.

В областта на *психологията* и *развитието на детския говор* Георгов поддържа тезата, че изучаването на детския говор

[61] И. Георгов. Що е съвест?, С., 1899, с. 35.

може да допринесе твърде много за разбиране началото на човешкото развитие. „Детето и дивакът — пише той — ще бъдат двата велики предмета за изучаване от оня, който ще иска да съгради научната теория на първите времена на човечеството.“[62] Георгов изхожда от правилното схващане за тясната връзка и зависимост между психичното и езиковото развитие. „Езикът — пише той — като най-важно оръжие на мислещия дух е най-вярно огледало за душата на детето.“[63] В това отношение Георгов оставя няколко значителни труда, в които прави съпоставка и анализ на говорите у различни раси и краища на земята, с различно културно равнище, въз основа на които той се опитва да разкрие някои общи закономерности в мисловното развитие. От езиково и психологическо гледище твърде ценни са извършените от него наблюдения върху езиковото развитие и появата на самосъзнанието у неговите две деца. Оставените от Георгов проучвания в областта на детския говор са една ценност за нашето научно наследство. Макар и незавършени, те заслужават да станат обект за анализ, оценка и разработка от езиковеди, педагози и психолози.

Със своите общофилософски и етични възгледи, под влияние на западното си образование и капиталистическите обществени условия Георгов се оформя като един от проводниците на кантианството в българската буржоазна философска мисъл. Непосредствената му близост с периода и идеите на българското Възраждане го предпазва от увлеченията на крайния мистицизъм и песимизъм, характерни за много западноевропейски буржоазни философи. Георгов запазва оптимизма на Възраждането, вярата в науката и прогреса на човечеството.

Българската буржоазна философска мисъл в края на XIX и началото на XX век е още в своя зародиш. Поради отсъствието на установени философски школи и традиции тя до голяма степен носи печата на неоригиналност и подражателност. В нея обаче не липсват и опити за самостоятелни философски търсения и обобщения. И ако в рамките на световната философска мисъл постиженията на българските буржоазни философи са твърде скромни, то за културното развитие и история на българския народ те имат определено зна-

[62] И. Георгов. Значението на детската лингвистика, С., 1913, с. 86.
[63] Пак там, с. 12.

чение. В идеологическо отношение българската буржоазна философия е верен идеен изразител и защитник на интересите на своята класа. И именно необходимостта от борбата с буржоазната идеология и философия заставя българските марксисти в лицето на Д. Благоев и неговите съратници и ученици не само да ѝ дадат решителен отпор, но и да пристъпят към позитивно разработване на редица философски и социологични проблеми. С тях те дават свой принос не само в развитието на българската, но и на световната марксистка философска мисъл.

ГЛАВА ШЕСТА

ЛЕНИНСКИЯТ ЕТАП В РАЗВИТИЕТО НА МАРКСИСТКАТА ФИЛОСОФИЯ

§ 1
Болшевизацията на БКП и ленинизацията на марксисткия философски фронт

Ленинският етап в марксизма изобщо и в марксистката философия е закономерно явление в тяхното развитие, валидно за всички страни при прехода от капитализма към социализма и комунизма. Без ленинизма, а още повече против ленинизма не е възможно действеното работническо и комунистическо движение, не е възможен преход от капитализма към комунизма.

Ленинският етап в развитието на марксизма и на марксистката философия започва с появата на В. И. Ленин на историческата сцена в средата на 90-те години на миналия век и в началото на XX век, когато домонополистическият капитализъм прераства в империализъм. Ленинизмът възниква в Русия, но още от самото си начало той има интернационален характер и значение. Ленинизмът е марксизъм в епохата на империализма и пролетарските революции в световноисторически мащаб, когато завършва мирното развитие на работническото и социалистическото движение и на дневен ред като непосредствена задача застава социалистическата революция.

В резултат на изменението на историческите условия в края на XIX и в началото на XX век пред марксистката теория възниква потребността да отговори на новите задачи на

руското и международното социалистическо движение, научно, философско-методологически да обоснове необходимостта и възможността за социалистическата революция, да разкрие новите обществени закономерности, ролята на субективния фактор в революцията, необходимостта от нов, ленински тип партия, да обоснове нейната нова стратегия и тактика. Най-добър отговор на тази потребност дава Ленин в своите теоретични трудове, от които преди всичко следва да се посочат „Какво представляват „приятелите на народа“ и как те воюват против социалдемократите?“ (1894), „Какво да се прави?“ (1902), „Крачка напред, две назад“ (1904), „Две тактики на социалдемокрацията в демократическата революция“ (1905), „Материализъм и емпириокритицизъм“ (1909), „Три източника и три съставни части на марксизма“ (1913), „Карл Маркс“ (1914), „Крахът на II Интернационал“ (1915), „Философски тетрадки“ (1895—1916), „Държавата и революцията“ (1917), „„Левичарството“ — детската болест на комунизма“ (1920) и др.

С това, разбира се, не се изчерпва ленинският етап в марксизма и в марксистката философия. С ленинската философия и методология са пронизани всички Ленинови произведения, цялото негово научно творчество. Но най-характерни за ленинския етап в марксистката философия са двете специално философски произведения на Ленин „Материализъм и емпириокритицизъм“ и „Философски тетрадки“. Ленинският етап в марксистката философия се утвърждава в непрекъснатата борба не само с буржоазната философия и международния ревизионизъм, но и конкретно в борбата с руския ревизионизъм, с меншевизма, в процеса на преодоляването на грешките на Плеханов в областта на философията и по-нататъшното творческо развитие на марксистката философия.

Известно е, че Ленин високо цени Плеханов като философ марксист, особено за периода, когато той е революционен марксист (1883—1903), за неговата борба против философския ревизионизъм, за неговия талант като учен и полемист. Но той не се поколебава да разкритикува грешките на Плеханов по различни философски въпроси, творчески доразвива и допълня марксистката философия особено по въпросите на теорията на познанието, на законите на диалектиката, на марксистския диалектически метод, по въпросите на войната, революцията, държавата и диктатурата на пролетариата и много други.

По много от тези въпроси Плеханов остава на позициите на „стария марксизъм“. Неговото методологическо, идейно и

тактическо оръжие не бе способно да осигури победа на революцията в Русия. Само Ленин изкова в марксизма и в марксистката философия онова теоретическо оръжие, което послужи като методологическа предпоставка на тази победа. Той не само дава научно определение на империализма, но и разработва новата теория за социалистическата революция, за нейната стратегия и тактика. Победата на Великата октомврийска социалистическа революция е истински триумф на ленинизма, в това число триумф на ленинския етап във философията.

Ленинският етап във философията като обща закономерност в развитието на марксизма има свои общи за всички страни черти, но има и особености в своето утвърждаване и развитие в различните страни в зависимост от обективните и субективните условия и фактори във всяка отделна страна.

В България проникването, възприемането и утвърждаването на ленинизма и на ленинския етап в марксистката философия започва сравнително рано и се осъществява без вътрешно сътресение в самата партия и в марксисткия фронт. Може без преувеличаване да се каже, че България е втората страна в света след Съветския съюз, където ленинизмът и ленинският етап във философията се възприема и утвърждава сравнително бързо, безрезервно и безвъзвратно.

Главните фактори, съдействували за осъществяване на този процес, са преди всичко:

1. Наличието на революционна марксистка партия на работническата класа, напълно предана на творческия марксизъм и пролетарския интернационализъм, партия с ленинска непримиримост към враговете на марксизма, към ревизионизма и опортюнизма, партия не враждебна, а родствена, близка (Г. Димитров) на партията на болшевиките, каквато е партията на тесните социалисти в България.

2. Наличието на марксистка философска школа начело с вожда на партията на революционното тесничество Д. Благоев, по ленински непримирима към ревизионизма, отстъпниците на марксизма, от марксистката философия и социология, марксистката методология, близка на ленинизма по основни въпроси на марксистката философия.

3. Наличието на добре подготвени марксистки теоретически и философски кадри, съратници и ученици на Д. Благоев — Г. Кирков, Г. Георгиев, Г. Димитров, В. Коларов, П. Генов, Т. Павлов, С. Гановски и др.

4. Наличието на издържан марксистки теоретичен орган на партията — сп. „Ново време“, излизал с малки прекъсва-

ния под редакцията на Д. Благоев повече от четвърт век (1897—1923). „Ново време“ е ковачница на марксистки теоретични и философски кадри от школата на Д. Благоев.

Партията на тесните социалисти е една от най-старите социалдемократически партии в света, създадена през 1891 г. от Димитър Благоев в изостанала България. В непрекъснатите борби срещу враговете на социализма тя се оформя като здрава марксистка партия на работническата класа. Застанала в левицата на Втория интернационал, партията на тесните социалисти води упорита борба срещу опитите на центристкото ръководство на Интернационала да ѝ наложи обединение с българските опортюнисти и да я ликвидира като самостоятелна партия. В своята декларация ЦК на партията заявява: „Между БРСДП и фракцията на общоделците не може и дума да става за каквото и да е обединение, защото подобна една постъпка би била измяна на принципите, установени от международните социалистически конгреси, измяна на революционното социалистическо знаме.“[1]

Този отказ на Благоев и на партията на тесните социалисти да се подчинят на решенията на Интернационала довежда до конфликт между партията и центристкото ръководство на Интернационала. Недоволни, ръководителите на Интернационала наричат тесните социалисти разколници и сектанти. Това не уплашва Благоев и партията. Международното социалистическо бюро изпраща в България Л. Троцки със специалната мисия да постигне на всяка цена обединението на партията на тесните социалисти с българските опортюнисти. Но и мисията на Троцки се проваля. Благоев решително заявява, че такова „обединение би принесло непоправима вреда на работническото движение в България. Да се предлага такова обединение би значело умишлено да се предлага да се деморализира работническото движение“[2]. Проваля се и мисията на К. Раковски, изпратен от МСБ през 1911 г. със същата цел.

Благоев не се колебае да разкритикува такива международни авторитети и главни теоретици на Интернационала като Плеханов и Каупки, когато те изменят на революционния социализъм и на пролетарския интернационализъм. Дотогава Благоев наистина приема Плеханов за „един от първите учители на международния пролетариат, един от първите теоретици на социализма“[3] и Каупки „като пръв теоретик на социализма след Маркса, пръв авторитет във Втория интернационал“[4]. Но Благоев не се спира пред техния авторитет, а заклеймява измяната им на революционния марксизъм, на делото на работническата класа и пролетарския интернационализъм и изтъква необходимостта от „една критическа преценка на господствуващите в техните теоретизирания извращения на Маркс—Енгелсовото учение“[5].

В статиите си Magister dixit“[6], „Плеханов и Парвус“[7] и др. Благоев осъжда социалшовинистическата позиция на Плеханов, Парвус и немските социалшовинисти и посочва пролетарската революция в Русия и

[1] БРП (к) в резолюции и решения, т. I, с. 239.
[2] Пак там, с. 301.
[3] Д. Благоев. Избр. произв., т. II, с. 663.
[4] Пак там, с. 697.
[5] Пак там, с. 712.
[6] Д. Благоев. Magister dixit. — Ново време, 1914, кн. XXIII—XXIV.
[7] Ново време, 1915, кн. II.

Германия като единствен изход от империалистическата война (което съвпада с възгледа на Ленин). В статията си „Общоевропейската война“ (1914) Благоев заявява: „След общата война иде общата революция в Европа. Нещо повече: всред разгара на войната, всред почнатото общо взаимоизтребление можем да очакваме избухване на революцията... Да живеем и да се готвим за нея, за нейните успехи!“[8]

Останал верен на революционния марксизъм, на пролетарския интернационализъм, свързан органически с революционното движение в Русия, Димитър Благоев посреща с възторг Октомврийската социалистическа революция, заклеймява предателството на лидерите и теоретиците на Втория интернационал, бившите „ортодокси“ — Плеханов, Каупки и др., и застава под знамето на Октомври, под знамето на Ленин. Партията на тесните социалисти веднага след Октомврийската революция излиза с „Възвание“ към работниците и дребните собственици в градовете и селата и ги призовава да последват „примера на своите руски братя“.

Трябва да се каже, че до Октомврийската революция Благоев слабо познава произведенията на Ленин. Когато той използва книгата на Ленин „Какво да се прави?“ през 1902 г. против българските меншевики — общоделците, под името Ленин той разбира „псевдоним, зад който се крие известният руски теоретик на социализма“[9], т. е. Плеханов. Благоев познава ленинската „Искра“, даже сътрудничи в нея, но още не познава Ленин и ленинизма. Благоев се запознава с Ленин на конгреса на Втория интернационал в Копенхаген през 1910 г., след което поддържа връзка и влиза в лична кореспонденция с него, обменя мнения по важни въпроси на социалистическото движение и литература[10].

[8] Д. Благоев. Избр. произв., т. II, с. 661—662.
[9] Пак там, с. 48.
[10] Много интересно в това отношение е писмото на Благоев до Ленин от 15 август 1915 г. В него Благоев съобщава, че е получил писмото на Зиновиев и бележките на Ленин към него за отговора на Каупки към Плеханов, поместен в сп. „Ново време“, информира Ленин за отношението на българските опортюнисти — „широки социалисти“, към войната и критикува тяхната позиция, информира за състоялата се на 5/18 юли в Букурещ II балканска социалдемократическа конференция и за някои нейни решения. Благоев намира, че е „много интересно съобщението на Зиновиев за „Предварителната конференция на левите социалдемократи, и съобщава, че е получил „Проектопротеста“ на Зиновиев против състава на тая конференция, но го е получил късно и не е могло да се направи нещо по въпроса. По-нататък Благоев казва, че е наредил на администрацията на „Ново време“ да му изпратят цял комплект от списанието за годините през войната и моли Ленин да пращат до редакцията на „Ново време“ техния вестник „Социалдемократ“ и сп. „Комунист“,

Данните показват, че през 1914—1915 г. Ленин проявява все по-голям интерес към Благоев и партията на тесните социалисти, а Благоев постепенно напълно се ориентира към Ленин и болшевиките. На конференцията в Стокхолм (1917 г.) партията на тесните социалисти се присъединява към болшевишките лозунги.

След Октомврийската революция Благоев подлага отново на критика Плеханов, но вече от ленински позиции, като осъжда догматичното му разбиране на социалистическата революция и враждебното му отношение към Октомврийската революция. Октомврийската революция се посреща враждебно, изтъква той, не само от контрареволюционерите в Русия и в целия капиталистически свят, но и от видните теоретици и водачи на Втория интернационал, на „социалдемокрацията" начело с Карл Кауцки. В своята забележителна статия „Диктатура или демокрация"[11], написана специално против Кауцки, Благоев разкрива враждебното и контрареволюционно отношение на Кауцки към Октомврийската революция и диктатурата на пролетариата.

Като използва книгата на Ленин „Държавата и революцията", аргументи от Маркс и Енгелс, Благоев доказва необходимостта от диктатурата на пролетариата в пролетарската революция за смазване контрареволюцията и за социалистическото преобразуване на обществото. За Кауцки той казва, че дори в най-добрите си работи като „Пътят към властта" и „Социалната революция" той никога не засяга въпросите за отношението на революцията към държавата и за диктатурата на пролетариата.

Д. Благоев възприема Лениновото учение за империализма и публикува в „Работнически вестник" през 1918 г. редица статии по империализма от ленински позиции, като критикува кауцкианското схващане.

Българската комунистическа партия (т. с.) и Благоев обаче все още не разбират възникването на ленинизма в развитието на марксизма като цяло, а още по-малко осъзнават появата на ленинския етап в марксистката философия. Благоев не е още запознат с „Материализъм и емпириокритицизъм"[12], а за „Философски тетрадки" тогава още нищо не се знае.

Като философ Ленин става известен едва след Октомврийската революция, когато все по-широко започват да се превеждат и издават неговите трудове[13]. Преди Октомврийската революция обаче почти всички произведения на Плеханов (около 60 заглавия) са вече преведени и издадени на български. От тях се учат българските марксисти, за които по това време няма друг общопризнат теоретик на марксизма и марксистката философия след Маркс и Енгелс освен Плеханов. На него те вярват и го считат за свой главен учител. Наистина водачите на партията клеймят предателството и социалшовинизма на Плеханов, но в същото време високо го ценят като теоретик. И след Октомврийската революция те продължават да считат Плеханов за „духовен баща на революционните социалистически идеали, под знамето на които се извършва руската революция и които още я вдъхновяват и ръководят"[14].

За тесните социалисти Плеханов е теоретик, Ленин „велик практик на революцията", а Болшевишката партия, създадена от Ленин, е „партия на великия практик на революцията"[15].

Така независимо от засиленото влияние на Ленин в българската марксистка философска мисъл през 20-те години все още продължава да господствува плехановизмът, а не ленинизмът. Борбата на българските философи марксисти за

като се извинява, че не можал навреме да прати за първия му номер обещаната статия. (Вж. Центральный партийный архив, ИМЭЛ при ЦК на КПСС, ф. 2, оп. 5, ед. хр. 585, д. № 584, л. 1 и 2.

[11] Ново време, 1919, кн. 1.

[12] В 1910 г. част от „Материализъм и емпириокритицизъм" (§ 5 от глава 6) е публикувана към българския превод на книгата на Е. Хекел „Монизмът" като самостоятелна глава под заглавие „Ернст Хекел и Ернст Мах". През 1911 г. за втори път се говори за тази книга на Ленин в „Очерки по философия на биологията" на А. Златаров (широк социалист), който критикува Ленин от враждебни, махистки позиции. През същата година излиза и първата положителна рецензия за „Материализъм и емпириокритицизъм" от Иван Манев (Начало, 1911, кн. 1), в която се дава висока оценка за труда и за Ленин като виден теоретик на марксизма.

[13] През 1922 г. сп. „Ново време" почва да печата отделни параграфи от „Материализъм и емпириокритицизъм". През същата година излизат „Три източника и три съставни части на марксизма" и статията „За значението на войнствуващия материализъм". През 1923 г. излиза статията „Партийната литература". Издадени са и редица главни произведения на Ленин: „Държавата и революцията", „Империализмът като висша и последна фаза на капитализма", „„Левичарството" — детска болест на комунизма", „Пролетарската революция и ренегатът Кауцки", „Карл Маркс". „Материализъм и емпириокритицизъм" като цяло излиза едва през 1930 г.

[14] Вж. Работнически вестник, бр. 10 от 6. VI. 1918 г.

[15] Д. Благоев. Избр. произв., т. II, с. 716—717.

утвърждаване на ленинския етап във философията почти съвпада по време с борбата на съветските философи и е в тясна връзка с нея. Съвпадението при това е не само по време, но и по същество. И в България основният въпрос за утвърждаването на ленинския етап във философията е свързан с въпроса за преоценката на Плехановото философско наследство, с преодоляването на безкритичното отношение към него, със съпоставянето и изтъкването на онова ново, което Ленин внася в развитието на марксистката философия.

Въпросът за утвърждаването на ленинския етап в българската философска мисъл е тясно свързан и с процеса на болшевизацията на БКП. Д. Благоев повежда партията по пътя на нейната болшевизация. Първата сериозна крачка по този път партията прави на своя XXII конгрес през 1919 г., като се преименува в Българска комунистическа партия (тесни социалисти) и приема „Програмна декларация", която е един от забележителните документи, свидетелствуващи за преминаването на партията под знамето на ленинизма. В нея за пръв път се включва въпросът за диктатурата на пролетариата. Изтъква се, че завладяването на властта и установяването на диктатурата на пролетариата е актуална задача и за България. Посочва се, че съдържанието и характерът на социалистическата революция в България е като тази на Октомврийската революция, че предстоят да решават същите задачи като тези на революцията в Русия.

Друга важна крачка по пътя на своята ленинизация партията прави на своя III конгрес (1921), когато въз основа на ленинските тезиси по аграрния въпрос, приети на II конгрес на Коминтерна, определя новото си отношение към селяните. Сам Благоев изнася доклад пред конгреса и предлага проекторезолюцията, в която конгресът определя отношението на партията към бедните и средните селяни като обект на нейната дейност в селата. Ръководно начало тук е ленинската постановка: съюз с бедните селяни, неутрализация на средните, борба с едрите, без да се изключва възможността при подходящи условия в борбата за власт и средните селяни да станат съюзници на пролетариата и резерв на революцията.

Преломен момент в болшевизацията на партията е Септемврийското въстание от 1923 г. — първото в света антифашистко въстание. То извежда партията от тесничеството към болшевизма. Здравото марксистко ядро в ръководството на партията начело с В. Коларов и Г. Димитров, подпомогнато от Коминтерна, удържа връх в ръководството на партията, преодолява капитулантската деветоюнска позиция и налага

коренна промяна в нейната стратегия и тактика. То взема решителен курс за сплотяване на всички антифашистки сили в един блок на трудещите се от градове и села и пристъпва към всестранна подготовка на масите за борба срещу монархо-фашистката диктатура, към подготовка за въоръжено въстание, за установяване на работническо-селско правителство.

Кървавият урок, който дава на партията Септемврийското въстание, подтиква решително напред процеса на нейното болшевизиране. Затова спомага, както казва Г. Димитров, и откритото признаване на деветоюнската грешка от вожда на партията Д. Благоев и неговото безрезервно одобрение на Септемврийското въстание[16].

Въстанието претърпява поражение. Причините за неговия неуспех са много. Но главната е, че партията не е още напълно болшевишка. Тя се намира все още в началния процес на своята болшевизация. На нея ѝ предстои още много и трудна работа, докато стигне пълната си болшевизация и се превърне в партия от нов, ленински тип.

Борбата за болшевизацията на партията се затруднява от левосектантската фракция, която успява да заграби ръководството след разгрома на Септемврийското въстание. Под ръководството на Г. Димитров и В. Коларов въпросът за болшевизацията на партията се поставя многократно на редица пленуми на ЦК на партията, на Московското съвещание от 1925, на партийните конференции през 1927 и 1928 г. Зад граница започва издаването на теоретичен орган на партията сп. „Комунистическо знаме" под редакцията на В. Коларов, в което се публикуват редица статии, посветени на въпроса за болшевизацията на партията. Г. Димитров и В. Коларов изиграват историческа роля за разгрома на левосектантската фракция в БКП, за окончателната болшевизация на партията, за Деветосептемврийската победа, за изграждането на НРБ, за очертаване генералната линия, пътя и средствата за построяване на социалистическото общество в страната.

ГЕОРГИ ДИМИТРОВ

Георги Димитров е виден деец на българското и международното революционно работническо и комунистическо движение, ръководител на БКП и на Комунистическия интер-

[16] Г. Димитров. Политически отчет на ЦК на БРП (к) пред V конгрес на партията, 1948, с. 25.

национал, борец срещу фашизма и войната, основател и ръководител на Народнодемократична България[17].

Още през периода на войната (1912—1918) заедно с цялата партия Г. Димитров заема интернационалистическа позиция, осъжда предателската политика на социалшовинистите от II интернационал и великобългарския шовинизъм. Заради антивоенната си дейност той е осъден през 1918 г. на три години затвор. Октомврийската революция Г. Димитров посреща с възторг и става неин пламенен пропагандатор. През 1920 г. той е включен в състава на делегацията на БКП (т. с.) за II конгрес на Коминтерна. През 1921 г. е делегат на III конгрес на Коминтерна, където за пръв път се среща с Ленин. Взема активно участие в организирането на Червения синдикален интернационален и е избран за член на Централния му съвет, а по-късно за член на Изпълнителното бюро.

След военно-фашисткия преврат в България на 9 юни 1923 г. Г. Димитров активно се заема с обединяването на демо-

[17] *Георги Михайлов Димитров (1882—1949) е роден в с. Ковачевци, Пернишки окръг, в бедно занаятчийско семейство. Съвсем млад той започва да се самообразова: изучава революционното минало на българския народ, чете произведенията на Ботев, на руските революционни демократи Херцен, Добролюбов, Чернишевски, които оказват силно влияние за революционното му възпитание. В края на 90-те години на XIX в. той се запознава с произведенията на Д. Благоев, на Плеханов, които изиграват голяма роля за оформянето му като марксист. Проявява интерес към философията, чете древногръцките философи и произведенията на Декарт, Спиноза, Кант, Хегел, Фойербах, Маркс, Енгелс, а по-късно и на Ленин. През 1902 г. Димитров влиза в редовете на БРСДП и застава на страната на революционните марксисти начело с Благоев. Тук той се закалява като пролетарски революционер, проявява се като талантлив организатор и масовик, като пламенен оратор и голям партиен ръководител.*

През годините на Втората световна война той възглавява борбата на партията и на всички патриотични сили против окупацията на хитлерофашистите и техните български слуги. По негова инициатива през 1942 г. се полагат основите на Отечествения фронт, който обединява всички демократични и антифашистки сили в страната в борбата за освобождение на България. Г. Димитров има исторически заслуги за победата на българския народ на 9. IX. 1944 г. На 6 ноември 1945 г. той се завръща в България. През 1946 г. от Великото народно събрание е избран за министър-председател на НРБ. До края на живота си Г. Димитров ръководи борбата на партията за укрепване на новия обществен строй, за провеждане на революционните преобразования на страната. На историческия Пети конгрес на партията той изнася отчетния доклад на ЦК, в който се прави марксистко-ленински анализ на изминатия от партията път и се начертава генералната линия за изграждането на социализма в България, определят се характерът и ролята на народната демокрация като своеобразна несъветска форма на диктатурата на пролетариата.

кратичните слоеве в страната за борба против фашизма. От историческо значение са статиите му за единния фронт от този период. В тях той обосновава необходимостта от обединяване на трудещите се от града и селото за обща борба против фашистката диктатура, творчески разработва и прилага Лениновата идея за работническо-селския съюз.

След разгрома на Септемврийското въстание Г. Димитров е принуден да емигрира, но макар и зад граница, продължава да работи за укрепване и болшевизиране на БКП. Като член на Задграничното бюро на партията Г. Димитров активно участвува в Московското съвещание на партията (1925), във Виенския пленум на ЦК (1926), във Втората нелегална партийна конференция (1927—1928) в Берлин, води ожесточена борба против левия и десния опортюнизъм и ръководи стъпка по стъпка процеса на болшевизацията на партията.

Името на Димитров става световно известно по време на инспирирания от германските фашисти Лайпцигски процес (1933 г.), където от обвиняем той се превръща в обвинител на германския фашизъм, а фашисткия съд превръща в бойна трибуна. На VII конгрес на Коминтерна той изнася своя знаменит доклад, който е образец за творческо приложение на марксизма-ленинизма при разработване на новата тактическа линия на международното работническо и комунистическо движение. Пред компартиите бе поставена задачата за изграждане на единния пролетарски фронт като основа за формиране на широк народен фронт за борба против фашизма и войната. На конгреса Димитров е избран единодушно за секретар на Коминтерна, на който пост той остава до прекратяване дейността на Интернационала (1943 г.).

Същевременно Г. Димитров ръководи и дейността на БКП. Той има най-голяма заслуга за разобличаване на левосектантската фракция в БКП и за провеждане тактиката на народния фронт.

Г. Димитров отдава голямо значение на марксистко-ленинската теория, методология и философия. Той многократно сравнява марксизма-ленинизма с лампа, с компас, който сочи на партията и работническата класа пътя на общественото развитие, пътя към социализма и комунизма. „За комунистическите партии, боевия отряд на работническата класа, като хляб, като въздух и вода е нужно — пише той — да изучават и усвояват марксизма-ленинизма, учението на Маркс, Енгелс, Ленин.“[18] Димитров гледа на марксистко-

[18] Г. Димитров. Съч., т. 11, с. 19.

ленинската теория не само като на средство за опознаване на действителността, а като на мощно духовно оръжие за нейното изменение, като ръководство за революционно действие.

Марксистко-ленинската теория за Г. Димитров е „могъща“, плодотворна, всесилна теория“, която трябва да се изучава сериозно и задълбочено, не зубрачески, а творчески и творчески да се прилага. При изучаването на марксистко-ленинската теория той съветва комунистите да овладяват не буквата, а духа на марксизма, да правят разлика между живия, творческия марксизъм и догматическия. „Не зубрачи и резоньори, майстори на цитати трябва да готвят партийните школи. Не! Из техните стени трябва да излизат — пише той — практически активни борци за делото на работническата класа“, които да умеят „да прилагат конкретно марксизма-ленинизма при конкретната обстановка на дадена страна“[19].

Многократно Димитров изтъква необходимостта от свързване на теорията с практиката. „Нужно е — казва той — не зубрене на марксистки книги, а усвояване на основното в нашата марксистка наука, усвояването на диалектическия метод на мислене, на обяснение на събитията.“[20] Всички познания трябва „да бъдат свързани в една система, да представляват цялостен мироглед, ръководство за действие, с който не само да обясняваме това, което съществува, но да можем да изменим съществуващото в нещо по-добро“[21].

Г. Димитров дълбоко познава марксистко-ленинската философия и майсторски и творчески я прилага в революционно-теоретическата и практическата дейност на партията и на международното работническо движение. Основно и ръководно начало за него е диалектикоматериалистическото изискване за единството на теорията с практиката. Практиката, неосветлявана от теорията, казва той, е сляпа, а теорията без практиката е пуста. В това диалектическо единство на теорията с практиката определяща роля играе практиката като основа на познанието, критерий на истината и проверка на теорията. Цялата обществено-политическа и партийна дейност на Г. Димитров е живо въплъщение на този основен принцип на марксизма-ленинизма.

По ленински силен и последователен е Г. Димитров в разбирането и творческото приложение на диалектикоматериалистическото изискване за конкретно-исторически подход при обясняване на обществените явления, за разглеждането им в тяхната конкретна обстановка и всестранна връзка, за разграничаване на общото и специфичното в тях, за класово-партиен подход при техния анализ. На тази основа той води непримирима борба против шаблона, схоластиката, догматизма и формализма в работата на комунистическите партии. Трябва, пише Г. Димитров, по най-безпощаден начин да изкореним привързаността към измислени схеми, безжизнени формули и готови шаблони, които често спъват нашите другари. Ние трябва да турим край на това положение на нещата, когато комунисти, на които липсват знания и способности за марксистко-ленински анализ, заменят този анализ с общи формули и общи лозунги. Без конкретен анализ на конкретните условия и съотношения на класовите сили в даден етап на общественото развитие и революционните борби лозунгите стават празни, безсъдържателни фрази, които пречат за разрешаване на задачите, които животът поставя. „Без конкретен марксистко-ленински анализ — пише Димитров — ние никога не ще съумеем да поставим и да решим нито въпроса за фашизма, нито въпроса за пролетарския и общонароден фронт, нито въпроса за отношението към буржоазната демокрация, нито за правителството на единния фронт, нито за процесите, които се извършват в работническата класа и специално сред социалдемократическите работници, нито множество други нови и сложни въпроси, които поставя самият живот, развитието на класовата борба.“[22]

Като изхожда от позициите на диалектическия материализъм и прилага майсторски марксистко-ленинския диалектически метод, в доклада си пред VII конгрес на Коминтерна Г. Димитров подлага на остра критика лявото сектантство и неговата неленинска, по същество троцкистка методология и помага много за болшевизацията на комунистическите партии. Характерна черта на лявото сектантство според него е „доктринерската ограниченост, откъснатост от живота на масите и „опростени методи“ в решаване на най-сложните въпроси на работническото движение. Служейки си с шаблонни схеми, сектантството претендира за всезнайство, изтъква Г. Димитров, то не се учи от живота и борбата на ма-

[19] Пак там, т. 10, с. 169.
[20] Пак там, т. 11, с. 368.
[21] Пак там.

[22] Г. Димитров. Съч., т. 10, с. 133—134.

сите, от уроците на работническото движение. Сектантите прилагат шаблонно марксистко-ленинското учение за общите закономерности на прехода от капитализма към социализма, издигат лозунга за диктатура на пролетариата, без да се съобразяват с конкретната обстановка, с реалното съотношение на обществените сили. Като се прикрива с формалното признаване на „болшевишките тези“, сектантството пречи за провеждането на политиката и линията на партията. Оттук Г. Димитров дава нова формулировка на сектантството, която отговаря на новите условия в развитието на комунистическото движение. В наше време сектантството, казва той, не е вече „детска болест“, а „вкоренен порок“, без избавянето от който не може да бъде решена задачата по създаването на пролетарския единен фронт и превеждането на масите от позициите на реформизма на страната на революцията“[23].

С помощта на „могъщото, плодотворно и всесилно“ марксистко-ленинско учение Г. Димитров начертава пред VII конгрес на Коминтерна новата тактическа линия на комунистическите партии, в това число и на БКП — линия на изграждане на общ пролетарски единен фронт за борба против фашизма и войната, с помощта на който комунистическите партии да преградят пътя на фашизма към властта или за неговото смъкване там, където той е на власт. Тази нова коминтерновска линия бе творчески приложена под ръководството на самия Димитров от БКП в решението на VI пленум на партията (1936) в изграждането на Народния фронт за борба против военно-фашистката диктатура в България, а по-късно, през време на Втората световна война, в изграждането на спасителния за страната Отечествен фронт, който под ръководството на БКП, с решаващата помощ на Съветската армия, смъкна фашистката диктатура, установи новата, народна отечественофронтовска власт като нова форма на пролетарската диктатура.

В историческия си доклад пред V конгрес на партията (1948 г.) Г. Димитров отново демонстрира творческата сила на марксизма-ленинизма, на марксистко-ленинската теория и методология, на марксистко-ленинския анализ в развитието на борбите на партията. Като изследва класовите противоречия в условията на фашистката диктатура и хитлеристката окупация на страната, той посочва, че партията правилно се

[23] Пак там, с. 118—119.

е ориентирала в своята борба, като е издигнала за разрешаване на първо място, като главна задача на момента, не основното противоречие между буржоазия и пролетариат, а противоречието между хитлеристките окупатори и техните български фашистки слуги, от една страна, и целия трудов български народ — работници, селяни, интелигенция, патриотични търговци, индустриалци и военни, от друга.

След обстоен марксистко-ленински анализ на вътрешната и международната обстановка на страната, когато пристъпът на вътрешната и международната реакция е отбит и приключва един от извънредно важните етапи на суровата борба на партията и Отечествения фронт за отстояване на историческите завоевания на Деветосептемврийската революция, Г. Димитров поставя въпроса за революционните преобразования на народното стопанство, за премахване на икономическата база на капиталистическата реакция, за прехода от капитализма към социализма у нас, който преход, предупреждава той, „не може да бъде осъществен, без да се води непримирима класова борба против капиталистическите елементи в страната“[24].

В доклада си Г. Димитров разкрива също наличните обективни и субективни фактори, които обуславят възможността за успешното изграждане на социализма, и определя темпа на социалистическото развитие в България. „Необходимо е — пише той — чрез индустриализация и електрификация на страната и машинизиране на земеделието да се постигне за 15—20 години онова, което другите страни при други условия са постигнали за цяло столетие.“[25]

В своята характеристика на Деветосептемврийското въстание Г. Димитров изтъква, че макар да си поставяше за разрешаване непосредствени демократически задачи, то не можеше да не разтърси из основи капиталистическата система в България и да не излезе извън рамките на буржоазната демокрация. В това се състои, пише той, „главната особеност на нашето Деветосептемврийско въстание“. А от това следва, че на 9. IX. 1944 г. бе извършена не просто антифашистка и антиимпериалистическа революция, а социалистическа революция в народнодемократическа форма, която откри пътя към социализма в България.

В анализа си на народнодемократичната власт Г. Димит-

[24] Г. Димитров. Политически отчет на ЦК на БРП (к) пред V конгрес на партията, с. 61.

[25] Г. Димитров. Избр. произв., т. 2, с. 482.

ров посочва, че тя успешно изпълнява функциите на диктатура на пролетариата. Той пръв в марксистката литература дава класическо определение на народната демокрация като нова, специфична, несъветска форма на диктатурата на пролетариата. В заключителното си слово на Петия конгрес на партията той формулира това свое откритие, като казва: „Съобразно марксистко-ленинското положение съветският режим и народнодемократическият режим са две форми на една и съща власт — властта на работническата класа в съюз и начело на трудещите се от града и селото. Те са две форми на пролетарската диктатура."[26]

Като използва творчески Лениновия кооперативен план и съветския опит на колхозното строителство, Г. Димитров успява да открие българското ТКЗС като специфична форма за социалистическо преобразуване на селското стопанство в България. За разлика от колхозите в ТКЗС съществува частна собственост на земята. При сегашните условия, казва Димитров, партията не смята, че национализацията на земята е непременно условие за развитието и машинизирането на селското стопанство. Но в същото време той посочва, че не е възможно изграждането на социализма в село без национализация. „Ние обаче — казва той — разчитаме, че чрез постепенно въвличане на бедните и средните селяни в ТКЗС, с развитието на машинно-тракторните станции, както и чрез забраната на арендата на земята, ограничаване и впоследствие забраняване на покупката и продажбата на земята, намаление и впоследствие премахване на рентата по решение на самите кооперирани селяни, когато условията позволят това, практически въпросът за национализацията на земята ще се разреши, като цялата земя остане във вечно ползване на трудещите се селяни."[27] Българското димитровско ТКЗС облекчи и ускори процеса на кооперирането на селските стопани. България се оказа втора, след СССР, страна, която успя да изгради социализма в селото и сега българският опит служи за пример на много страни.

Под ръководството на Г. Димитров в БКП се създават дълбоки и трайни традиции на уважение и любов, на творческо отношение към марксистко-ленинската теория, на непримиримост към различните отклонения и отстъпления от нея. Сам Димитров е образец за умело и творческо използване на това мощно идейно оръжие в борбата против антимарксизма и антикомунизма, против „десния" и „левия" ревизионизъм и опортюнизъм, против буржоазната идеология и идеологическата диверсия на империализма, образец на прилагането му при изграждането на социализма и укрепването на световната социалистическа система, за сплотяването на световното работническо и комунистическо движение.

[26] Пак там, с. 516.
[27] Пак там, с. 515.

ВАСИЛ КОЛАРОВ

Васил Коларов е бележит деец на българското и международното работническо и комунистическо движение, един от ръководителите на БКП, а по-късно и на българската народнодемократична държава, публицист и учен, д-р на икономическите науки (1936), действителен член на Българската академия на науките (1946), крупен представител на марксистко-ленинската научна мисъл.[28]

[28] *Васил Петров Коларов (1877—1950) е роден в гр. Шумен в семейство на буден занаятчия. Той формира своя марксистки мироглед под влиянието на Д. Благоев, произведенията на Маркс и Енгелс, а по-късно и на Ленин, изучава произведенията на руските революционни демократи Белински, Добролюбов, Чернишевски. През 1895—1897 г. като учител в гр. Никопол Коларов основава местна организация на БРСДП. Уволнен като учител за социалистическата си дейност, той заминава за Швейцария да следва право. Тук той се запознава с Плеханов и с други членове на групата „Освобождение на труда". През лятото на 1899 г. отива в Берн, където слуша лекции по философия. През 1900 г. се завръща в България и започва усилена пропаганда на социалистическите идеи. По време на разцеплението в партията Коларов застава на страната на революционните марксисти начело с Благоев и води непримирима борба срещу общоделския ревизионизъм и опортюнизъм. През 1905 г. е избран за член на ЦК на партията и остава такъв до края на живота си. Коларов участвува като делегат на партията на тесните социалисти на редица международни конгреси и конференции, където заема принципна позиция против ревизионизма, реформизма и социалшовинизма в международното работническо движение. Като депутат в Народното събрание той води борба срещу въвличането на България в Първата световна война.*

През време на Втората световна война Коларов отдава всичките си сили и има големи заслуги за създаването на единен антифашистки фронт на всички демократични сили в България. След победата на Девети септември 1944 г. подир 22-годишно изгнание той се завръща в страната и рамо до рамо с Г. Димитров, отначало като председател на Народното събрание (1945—1947), а след това от 1949 г. и като председател на Министерския съвет на НРБ Коларов се посвещава на изграждането на народнодемократичната държава и на социалистическото общество в България.

Коларов посреща с възторг Октомврийската революция и с всички средства защищава младата съветска държава и Болшевишката партия от пристъпите на нейните врагове. На първия конгрес на БКП (1919) Коларов е избран за секретар на партията. На III конгрес на Коминтерна (1921) той възглавява българската делегация. На IV конгрес на Коминтерна (1922) Коларов е избран за негов генерален секретар и оказва помощ на комунистическите партии за тяхното укрепване и болшевизиране. През целия период 1922—1943 г. той непрекъснато е член на Президиума на ИККИ. След военно-фашисткия преврат на 9 юни 1923 г. Коларов се завръща нелегално в България, за да помогне на ЦК на партията да изправи допуснатата на 9 юни грешка. Той успява да убеди здравото ядро в ЦК да разбере погрешността на деветоюнската тактика на ЦК и да поеме курс към въоръжено въстание за смъкване на фашистката диктатура и създаване на работническо-селско демократично правителство. В. Коларов и Г. Димитров ръководят Септемврийското антифашистко въстание.

През 1926—1929 г. Коларов е главен редактор на теоретичния орган на партията сп. „Комунистическо знаме", издаван нелегално в чужбина. Той участвува активно в Московското съвещание на нашата партия (1925), в работата на Втория пленум на ЦК във Виена (1926), на Втората нелегална партийна конференция в Берлин (1927—1928), където изнася доклади и води борба против левия и десния уклон в партията, за утвърждаването на нейната болшевизация.

Заедно с Г. Димитров Коларов разработва теорията, стратегията и тактиката на единния, народния и Отечествения фронт за борба против фашизма, въпросите на народната демокрация и социалистическата революция в България, за народната демокрация като своеобразна, несъветска форма на диктатурата на пролетариата и др. Коларов води активна борба против троцкизма и други отклонения в партията. Основно място в неговата дейност заемат аграрният въпрос, изучаването на положението на селячеството и пътищата за създаване на революционен съюз на работническата класа и селяните в капиталистическите страни.

В. Коларов е един от теоретиците на партията. Той има голяма историческа заслуга за разгрома на левосектантската фракция и за болшевизацията на партията, за утвърждаване на ленинския етап в марксизма. В своята забележителна статия „Болшевизмът на комунистическите партии в балканските страни"[29] той поставя болшевизацията на балканските комунистически партии на широк фронт: идеологически, политически, организационен, като на първо място изтъква необходимостта от болшевизация на идеологическия фронт.

Коларов застъпва разбирането, че ленинизмът е марксизъм в новата епоха, епохата на империализма и пролетарските революции. Без марксизма, казва той, няма ленинизъм, но ленинизмът прибавя нещо ново към марксизма. Не е възможно да се разбере ленинизмът без предварително усвояване на марксизма, но и наопаки: не е мислимо да се разберат особеностите на революционната епоха, без основно да се изучават трудовете на Ленин. Ленинизмът е ключът в ръцете на марксиста, с помощта на който се отварят вратите към съзнателното участие в революционните борби на днешно време.[30]

Идеологическата болшевизация на комунистическите партии, пише Коларов, на първо място се състои именно в усвояването на ленинизма, т. е. на учението на Маркс и Енгелс задълбочено в някои свои части и обогатено с нови открития от Ленин.[31]

Марксизмът и ленинизмът според Коларов не са толкова една доктрина, колкото един метод на изследване. Тяхното изучаване се заключава главно в усвояването на марксистския, ленинския метод на изследване. Усвояването на ленинизма, казва той, трябва да ни направи способни да намираме във всеки отделен случай това единствено правилно решение чрез умение да анализираме процеса на действителното развитие, да изучаваме фактите и да разбираме техния език[32].

От изучаването на ленинизма като метод на изследване балканските комунистически партии трябва да преминат към неговото приложение за изследване на действителността, в която те са поставени да ръководят революционното движение, т. е. да направят втората и най-трудната стъпка за своето идеологическо болшевизиране[33]. Болшевизацията на комунистическите партии, изтъква Коларов, се отнася именно до тяхната роля на авангард в борбата на масите за про-

[29] Вж. Комунистическо знаме, 1926, кн. 1—2.
[30] В. Коларов. Избр. произв., т. II, с. 46.
[31] Пак там.
[32] Пак там, с. 47.
[33] Пак там.

летарска диктатура и социализъм. Да се болшевизират те, това означава така да се превъзпитат и въоръжат идейно, да усвоят такива методи на работа и борба, да възприемат такива форми на организация, че да станат способни да изпълняват своята ръководна роля.

От позициите на тезисите на ИККИ за болшевизацията на комунистическите партии Коларов предупреждава партиите да бъдат бдителни и навреме да откриват появата на реформистки, анархистки, центристки и ултралевичарски тенденции и да водят борба против тях.

В. Коларов всякога подчертава интернационалния характер на ленинизма. Значението на Ленин, пише той, далече надминава пределите на Руската съветска социалистическа република. Той принадлежи не само на Русия, но и на целия свят, той е вожд не само на руските работници и селяни, но и на борещите се против капиталистическата експлоатация и империалистическия гнет трудещи се маси и народи от цялото земно кълбо[34].

Заедно с Г. Димитров В. Коларов ръководи непосредствено процеса на болшевизирането на БКП. В своя доклад върху вътрешнопартийното положение и изхода от него, изнесен пред партийната емиграция в Москва (1935), той подлага на дълбок анализ грешките на ЦК вътре в страната и по-специално във връзка с военно-фашисткия преврат от 19 май 1934 г. и прави болшевишки изводи за партията. Коларов остро критикува и резолюцията на IV пленум на ЦК (септември 1933), в която като главен враг на пролетариата е определен не настъпващият фашизъм, а Земеделският съюз. Той подлага на марксистки анализ и болшевишка критика и други важни погрешни политически и теоретически разбирания на левосектантското ръководство на партията. Коларов се спира специално на оценката на ЦК на партията след преврата, според която страната била влязла вече в началото на революционната криза и че непосредствена задача на партията била борбата за събаряне на военно-фашистката диктатура и установяване на съветска власт и пролетарска диктатура. Но ние знаем, изтъква Коларов, какво място заема сега във всички комунистически партии въпросът за изграждане на Народния антифашистки фронт, който да обединява както комунистическите и социалдемократическите работници, така и безпартийните работници, всички

[34] В. Коларов. Избр. произв., т. I, с. 506.

трудещи се от градовете и селата в борбата против фашизма. Антифашисткият фронт, казва Коларов, се образува не под лозунга за пролетарска диктатура, за съветска власт, а в името на най-жизнените, непосредствени интереси на пролетариата и на трудещите се в борбата срещу фашизма и реакцията.

Като се обръща към българската партийна емиграция, в доклада си „За решителен поврат на БКП" Коларов се спира на въпроса за кадрите, за подготовка на болшевишки кадри като решаващо звено за провеждане на поврат в партията. „Днес партията се намира в такъв момент от своето развитие — казва той, — когато е необходим решителен поврат, решителен прелом във всички области на нейната дейност. Нужно е да се тури край на дело и час по-скоро на сектантския, левоопортюнистически курс, който обезсили партията, изолира я от масите, заплашва да я превърне в секта. Нужно е да се изправи политическата линия на партията и чрез една действително болшевишка масова работа да се издигне партията до ролята на важен политически фактор, каквато роля отговаря на силата и политическата зрелост на българския пролетариат"[35].

Главното в болшевишкото възпитание е, учи той, учението да се прилагат болшевишките принципи към конкретната действителност на нашата страна. Болшевик е този и само този, изтъква той, който умее да прилага принципите на ленинизма и решенията на Коминтерна към конкретните условия на своята страна. Главното не е във формулите, а в метода, по който се правят болшевишки изводи. Редица формули остаряват и подлежат на изменение с изменение на конкретната обстановка. Силата на ленинския метод е в това, че позволява при всяка дадена обстановка да се направят ценни за партията болшевишки изводи[36].

Но Коларов предупреждава, че колкото и голямо да е значението на теоретическата подготовка, тя не може да измести преимуществата на непосредствената практическа работа в революционното движение. „Помнете — изтъква той, — че практическият опит има далеч по-голямо значение. Практическият опит е примат, той е мерило. Вие имате едно преимущество, че можете по-лесно да осмисляте опита, да го насочвате по болшевишки път към революционните цели. Но вашето учение по ленинизма, по диалектическия материали-

[35] В. Коларов. Избр. произв., т. II, с. 343.
[36] Пак там, с. 358.

зъм само тогава ще добие своята цена за партията, когато то бъде съпроводено с едно ефективно и продължително участие в борбата на българския пролетариат[37].

Д. Благоев създава българска марксистка философска школа — Благоевска школа, близка на ленинизма, което облекчава прехода на българските философи марксисти към ленинизма, към ленинския етап в марксистката философия. От него се учи и под неговото непосредствено влияние се изгражда цяла плеяда добре подготвени теоретически, методологически, философски и идеологически марксистки кадри като Г. Димитров, В. Коларов, Х. Кабакчиев, Т. Петров и др. и професионални философи като П. Генов, Т. Павлов, С. Гановски и др. Той повежда партията по пътя на нейната болшевизация, която след неговата смърт се осъществява напълно под ръководството на Г. Димитров и В. Коларов.

§ 2

Преоценка на философското наследство на тесничеството и Плеханов

Ленинизацията на партията, на комунистическото движение в България се извършва многостранно, в няколко направления. Това е цялостен процес за превъоръжаване на всички области на партийната дейност с идеите на ленинизма, което означава: партийното строителство, стратегията, тактиката и идеологията, в това число и философията, да се изградят върху ленинските принципи. Оттук ленинизацията на марксисткия философски фронт е неразделна част от процеса на превъоръжаване на комунистическото движение в България с идеите на ленинизма.

Върху основите на партийните решения за превъоръжаването на цялата партия с идеите на В. И. Ленин се започва активен процес — овладяване на Лениновото философско наследство у нас. В това отношение голяма роля играе дейността на Т. Павлов, С. Гановски, А. Киселинчев и др.

Сава Гановски[38] има тази заслуга пред марксисткия философски фронт у нас, че той пръв поставя във философски аспект проблемите за ленинизирането на целокупното комунистическо движение в България. В статията си „Ленинизъм и диалектика“ той правилно подчертава, че „най-сигурно лечебно средство срещу грешките и недъзите в миналото и настоящето на партията, както и най-верният ни помощник за правилното решение на задачите на настоящето и бъдещето — това е ленинизирането на нашето целокупно движение“[39].

Сава Гановски не се задоволява само с принципно поставяне на въпроса за ленинизирането на нашия идеологически фронт, а се стреми конкретно да анализира и посочи кое е най-съществеността, „онова, което пронизва целокупната теория и практика на ленинизма“. Той изтъква, че този най-съществен елемент на ленинизма е диалектиката, която е била „достатъчно изоставена, замазана, осакатена, опортюнизирана от теоретиците на II Интернационал, оставена е без жило и революционен огън“[40].

За ленинизма, твърди Гановски, най-характерното е правилното разбиране и прилагане на диалектиката като метод на познание и революционно изменение на съществуващата действителност. В диалектиката, прилагана от Ленин, „лъха практика, живот, революция“. Чрез Ленин диалектиката, изпитана в борбата на милиони борещи се, потвърдена в огнения опит на три революции, достига своето висше развитие. Същността на ленинизма е именно диалектиката и затова „без нея много въпроси от ленинизма ще останат просто непонятни“. Ленин, посочва Гановски, показа и оцени диалек-

[37] Пак там, с. 360.

[38] *Сава Цолов Гановски е роден през 1893 г. в с. Кунино, Врачански окръг. Член на БКП от 1918 г., а от 1954 г. е член на ЦК на БКП. Завършил философия и педагогика в Софийския университет (1922), специализирал в Германия (1923—1928) и в Москва (1928—1931), Гановски е активен деец на революционното работническо движение в България, затварян е в концлагери, а през 1944 г. участвувал в партизанското движение. Редактирал сп. „Народна просвета“, „Научна трибуна“, „Звезда“, „Съвременна мисъл“, „Научен преглед“ и др. Автор е на голям брой научни и научно-пропагандистки трудове.*

След 9. IX. 1944 г. заема редица отговорни постове в ЦК на БКП, правителството, Народното събрание, БАН.

Гановски е академик, чл.-кор. на Румънската АН и Германската АН — Берлин. Лауреат е на Димитровска награда и Герой на социалистическия труд, два пъти е награждаван с орден „Георги Димитров“.

Основни произведения: „Основни направления във философията“ (1934). „Основни закони на научната философия“ (1940), „Проблеми на възпитанието“ (1940), „Кратка история на философията“ (1941), „Образованието в Съветския съюз“ (1945), „Георги Димитров и българската наука“ (на румънски език; 1954), „Обществено-икономическата формация и мирното съвместно съществуване“ (1962). „Фридрих Енгелс — идеолог и вожд на световния пролетариат“ (1972 г.).

[39] С. Гановски. Ленинизъм и диалектика. — Комунистическо знаме, 1927, кн. I, с. 25.

[40] Пак там.

тиката не само дато могъщо средство за разрушение, но и като могъщо средство за познаване.

През 1928—1931 г. Сава Гановски е в СССР. Още с отиването си той се включва във философската дискусия, участвува заедно със съветските философи ленинци в борбата против групата на Деборин и механистите, сериозно и задълбочено изучава цялостното философско наследство на Ленин. Завръщайки се в България, той провежда активна и многостранна дейност за утвърждаване на ленинския етап във философията.

Овладял ленинизма, Гановски се стреми да го използува като най-сигурен критерий в преоценката на теоретическото наследство на тесначеството и Димитър Благоев[41], тъй като без такава цялостна и научна преценка е невъзможно ленинизирането на нашия философски и идеологически фронт. Историческа заслуга на Гановски е, че пръв разглежда този въпрос в нашата марксистка литература в края на двадесетте години. Той се стреми да утвърди ленинизма във всички области на идеологията, включително и в областта на литературата, литературната теория и критика. Плеханов е имал дълбоко и трайно влияние сред дейците на литературния фронт у нас. Негов най-ярък привърженик и поклонник е Димитър Полянов. Между него, от една страна, и С. Гановски и Георги Бакалов — от друга, в сп. „Наковалня“ през тридесетте години се води дискусия. Същността на тази дискусия се изразява в следното. С. Гановски и Г. Бакалов са за ленинизирането на литературната теория и критика, оценявайки високо Лениновия принос за развитието върху нови основи на литературната теория и критика. Полянов защищава възгледа, че Плеханов е създател на марксистката естетика, а Ленин, както и Маркс и Енгелс не са се занимавали с литературна теория и критика.[42]

В статията „Плеханов и Ленин в областта на литература-

[41] По тази проблема Гановски пише следните статии: „Философията на марксизма и тесначеството“, (Звезда, кн. 15, 1933), „Плеханов и религията“ (Звезда, кн. 11, 1933), „Плеханов и Ленин в областта на литературата и изкуството“ („Наковалня“, кн. 227, 1931), „Димитър Благоев и историческият материализъм“ („Звезда“, кн. 18, 1934) и др.

[42] До края на живота си Г. Бакалов не успява да се освободи изцяло от влиянието на Плеханов, но по онова време той проявява искрен стремеж да се преустрои върху ленински основи в областта на литературната теория и критика. През 1934 г. той издава книгата „Против меншевизма в литературоведението“, в която издига лозунга „Напред към Ленин“, на който Полянов противопоставя друг лозунг „Назад към Плеханов“. Всъщност в тези лозунги се изразяват същността на дискусията и защищаваните от участниците в нея противоположни възгледи.

та и изкуството“ С. Гановски обобщава грешките на Полянов, оценява от ленински позиции неговите литературно-критически възгледи. В какво според С. Гановски се изразяват грешките на Димитър Полянов?

Полянов неправилно разбира отношението на диалектическия материализъм и литературата, не оценява ролята на марксистко-ленинския мироглед в творчеството на писателя. Той механически отделя социалния от творческия анализ на художественото произведение, социологията от литературата и изкуството. Поради тази причина той не разглежда методологическите проблеми, не конкретизира въпросите на диалектическия материализъм в областта на литературата и изкуството.

Полянов отрича ленинския етап в развитието на марксистката философия. В своите теоретизирания той изхожда от положението, че теоретическото наследство на Плеханов е непогрешима ортодоксия.

Сава Гановски си поставя за задача да изясни и друга, почастна проблема — как Плеханов и нашите тесняци разглеждат въпросите на религията, да изясни възгледите на Маркс, Енгелс и Ленин върху религията.

Плеханов, подражавайки на буржоазния учен Тейлър, твърди, че религиозните представи имат анимистичен характер. Той определя религията като повече или по-малко стройна система от представи, настроения, действия. Представите образуват митологичния елемент на религията, настроенията се отнасят към областта на религиозните чувства, а действията — към областта на религиозния култ. Много правилно С. Гановски посочва, че „това определение е много общо и не изразява същността на религията, а външните форми на нейното проявление. То не изразява специфичното съдържание на религията за разлика от другите идеологии“[43]. В пълно съгласие с Маркс и Ленин Гановски намира същността на религията в това, че „тя е илюзорно утешение на забравения, угнетен народ, тя всякога е позволявала на господствуващите обществени групи и класи да заблуждават, да подчиняват тъмните угнетени маси“[44].

Сава Гановски критикува и определението, което дава Плеханов за бога. Плеханов отминава социално-класовата същност на бога. За него той е „благоразположеният към човека дух, въплътен в известни материални предмети, на когото

[43] С. Гановски. Плеханов и религията. — Звезда, 1933, кн. 1, с. 516.
[44] Пак там, с. 517.

хората принасят в жертва храни и други неща с надеждата да получат помощ от него в житейските си работи". В такова определение, отбелязва правилно Гановски, може да се вложи всякакво съдържание.

Докато в отделни статии Гановски разкрива една или друга страна от възгледите на Плеханов и ги критикува, то в труда си „Основни направления във философията" той подлага на задълбочен анализ и цялостна оценка основните недостатъци във философските възгледи на Плеханов.

Сава Гановски отхвърля оценката, която Плеханов и Деборин дават на френския материализъм. Като възприема Лениновия тезис, че основата на тези неправилни възгледи е неразбирането и неразличаването на Кантовото „нещо в себе си" от „същността" на Холбах, отхвърля като научно несъстоятелни възгледите на Плеханов и Деборин, според които у френските материалисти същността е „метафиз", в смисъл че тя е недостъпна за познание. Той изтъква, че Деборин е близо до истината, като твърди, че материализмът от XVIII в. признава относителното познание даже на същността на нещата. Отхвърля оценката, която Плеханов, Деборин и Акселрод дават на философията на Фойербах. Според тях теорията на познанието на Фойербах е теория на познанието на диалектическия материализъм, който е синтез между материализма на Фойербах и диалектиката на Хегел. Да се твърди това, изтъква Гановски, означава да не се разбира качественото различие между философията на Фойербах и диалектическия материализъм. Като изхожда от оценката на Енгелс и Ленин за същността на Фойербаховата философия, Гановски аргументирано оборва възгледа на Плеханов, който не разбира класово-принципната разлика между Маркс—Енгелс и Фойербах, недооценява диалектическия характер на познанието в марксизма, за разлика от материалистическия сенсуализъм на Фойербах. Плеханов не разкрива разликата между революционния критичен мироглед на Маркс и съзерцателния по своята същност мироглед на Фойербах, между партийността на марксистката философия и Фойербаховия обективизъм. Гановски разкрива корена на тези недостатъци — неправилното разбиране на Лениновата мисъл, според която значението на Фойербах за Маркс се изразява в „решително скъсване с идеализма на Хегел и в провъзгласяване на материализма."[45] Той изтъква и друг основен недостатък на Плеханов и теоретиците на Втория интернационал — те не разбират действения характер на мисленето, не възприемат Марксовата мисъл, че философите досега само са обяснявали света така или иначе, но работата се състои в това, той да бъде изменен. Гановски критикува и друг погрешен тезис на Плеханов, според който марксизмът само възприема достиженията на материализма. Това е едностранчиво и непълно схващане. Плеханов не вижда основното, главното, а именно, че марксизмът критически преработва цялата съвкупност от човешки знания, като същевременно е и обобщение на обществените движения, на класовата борба на пролетариата в средата на XIX век.

[45] С. Гановски. Основни направления във философията. С., 1934. с. 153.

Гановски разкрива и гносеологическия корен на Плехановото подценяване на диалектиката. Плеханов приема, че материализмът и идеализмът се развиват паралелно и независимо един от друг, че марксизмът възприема философски положения само от материализма. Следователно той не вижда онова рационално зърно, което Маркс и Енгелс възприемат от Хегеловата идеалистическа философия — диалектиката. Затова и Плеханов недооценява значението на диалектиката в теорията и практиката (и упреква Маркс, че е критикувал Фойербах, който е далеч от такова разбиране на практиката). С основание Гановски критикува Плеханов и Деборин за това, че те надценяват значението на Фойербаховата философия за формирането на марксизма.

Гановски оценява и отношението на Деборин и неговата група към диалектиката на Хегел. Той идва до правилния извод, че основното у тях е неразбирането на „коренното класово-партийно различие между Хегел и марксистката диалектика". Освен това те не разбират правилно и значението на Хегеловата диалектика като основен теоретически източник на материалистическата диалектика.

Плеханов и Деборин са чужди на Лениновото положение за тъждеството на диалектиката, логиката и гносеологията. Плеханов изтъква Гановски, е чужд на разбирането, че съществува единство на законите на битието и мисленето, и на тази основа не може да разбере единството на логиката, диалектиката и теорията на познанието[46]. Плеханов и Деборин не разбират правилно историческия характер на познанието, връзката му с действителността, с обществено-историческата практика, отстъпват от материалистическата диалектика,

[46] Пак там.

отъждествяват Маркс с Фойербах — всичко това означава, че те не разбират и диалектиката като теория на познанието[47].

Плеханов за разлика от Ленин не схваща закона за единството и борбата между противоположностите като същност на диалектиката. Ето защо, твърди Гановски, Плеханов и Деборин не могат да дадат правилно решение и на въпроса за съотношението на формалната и диалектическата логика. В неправилното тяхно твърдение, че в теорията важи диалектическата логика, а в практиката — формалната логика, Гановски вижда нещо по-опасно: откъсване на диалектиката от практиката, пренебрегване на единството между теорията и практиката, което е съществена черта на диалектиката.

Известно е, че Плеханов не се издига до действително марксистко обяснение на причините за общественото развитие. Той утвърждава, че географската среда е фактор за общественото развитие, т. е. търси причините за това развитие извън обществото. Гановски разкрива основата на този възглед — недооценяване ролята на диалектиката, която за Плеханов е „сума от примери" (Ленин), неразбиране на ядрото на диалектиката — закона за единството и борбата на противоположностите, който е основен закон на битието и познанието на обективния свят. В неговото обяснение на развитието, както правилно изтъква Гановски, липсва основното, важното: вътрешният източник, самодвижението, единството и борбата на противоположностите. Затова Плеханов търси причината на общественото развитие не в обществото, не в развитието на производителните сили и производствените отношения, в тяхната диалектика, а вън от него — в своеобразието на географската среда. Все от неразбирането на основния закон на диалектиката следва и неразбирането на Плеханов за обществено-икономическите формации, недооценяването на ролята на класовите противоречия и класовата борба като двигател на общественото развитие. На тази основа Гановски обяснява и грубите политически и теоретически грешки на Плеханов — издигане лозунга за сътрудничество на класите, за защита на отечеството, откритото му преминаване в лагера на враговете на Октомврийската революция.

Гановски установява, че Плеханов разкъсва метода от мирогледа, гносеологията от диалектиката, теорията от практиката, философията от политиката. А това са според него източниците за Плехановото кантианство и фойербахианство.

[47] Пак там.

§ 3
Приносът на Сава Гановски и Тодор Павлов за победата на ленинския етап

Процесът на ленинизацията на марксистката философия в България е неразделна част от ленинизацията на Българската комунистическа партия, на цялостното комунистическо движение. Главна заслуга за утвърждаване на ленинския етап във философията у нас имат Сава Гановски и Тодор Павлов.

През периода 1927—1932 г. в редица статии Сава Гановски прави опит самостоятелно да разработва основни философски проблеми от позициите на ленинския етап в развитието на марксистката философия.

В книгата си „Основни направления във философията" Гановски разглежда следните основни въпроси: материализъм и идеализъм, социалните корени на философските направления, идеализъм и религия, особеностите на френския материализъм, идеализма през XVIII век. Хегеловата философия, материализма на Фойербах. Опирайки се на Лениновата оценка на философията на Хегел, той прави интересни и задълбочени изводи, осветляващи огромното философско наследство на Хегел. Той разглежда всички основни проблеми на марксистката философия — диалектическия материализъм като синтез, материалистическата диалектика, теория на отражението, Лениновото положение за тъждеството на диалектиката, логиката и теорията на познанието, логическото и историческото, диалектическа и формална логика, философия и частни науки, някои проблеми на историческия материализъм и др.

В „Основни направления на философията" Гановски високо оценява приноса на Ленин за развитието на материалистическата диалектика, по-специално разглежда закона за единството и борбата между противоположностите, които Ленин счита за „същност", „ядро" на диалектиката. В този си труд той за пръв път ползва „Философски тетрадки" от Ленин, нашироко се базира на основните положения от „Материализъм и емпириокритицизъм", използва Лениновата мисъл за материалистическото преработване и изучаване на Хегеловата философия и статията на Ленин „За задачите на войнстващия материализъм". При това Гановски не само излага основни философски положения от висотата на ленин-

23. Пор. № 163

ския етап в развитието на марксистката философия, но полемизира, критикува Плеханов, Деборин, Кауцки и други, а също и буржоазната идеалистическа философия[48].

Сава Гановски публикува и друга книга „Основни закони на научната философия“, в която системно се излагат основните закони на диалектическия материализъм. Ценна е неговата мисъл за значението на философските категории. С основните закони не се изчерпва материалистическата диалектика. Категориите са проявление на основния закон — закона за единството и борбата на противоположностите, и „разкриват още по-пълно връзките и закономерностите в действителността“.

В началото на тридесетте години С. Гановски разработва някои проблеми на историческия материализъм, който разглежда като конкретизация на материалистическата диалектика в сферата на социалната действителност. Той пише, че гениалността на Маркс се състои в това, че материалистически обяснява човешката история и доказва, че общественото битие определя общественото съзнание. Гановски отдава изключително голямо внимание на категорията обществено-икономическа формация, формулирана от Маркс, в която са съсредоточени всички въпроси на общественото развитие и която прави възможно разкриването на закономерността на класовата борба и отражението на общественото битие в общественото съзнание, както и неговата обратна роля в хода на общественото развитие[49].

Гановски води упорита борба против идеалистическите концепции за обяснение на обществото, громи социалния дарвинизъм, расовата теория и концепциите на Малтус. Тази успешна идеологическа борба при условията на фашизма има огромно значение за правилната ориентация на прогресивната интелигенция, за пропагандата на историческия материализъм като единствена, истински научна теория на общественото развитие.

В статията „Субективният фактор в общественото развитие“ (1933) Гановски разглежда проблемата за субективния фактор във връзка с необходимостта от изграждане на единен фронт у нас. Главният въпрос според Гановски е — ще съумее ли субективният фактор, класовото работническо

[48] А. Бънков. Октомврийската революция в развитието на философията у нас. — Философска мисъл, 1957, кн. 5, с. 55.

[49] Тази проблема Гановски разработва в труда си „Обществено-икономическа формация и мирното съвместно съществуване“, С., 1962.

движение да използва обективните възможности и да ги превърне в действителност. Гановски посочва, че в действителност се превръща не всяка възможност, а само реалните възможности — ония, които изразяват движението на основното противоречие на общественото развитие.

В статията „Стихийност и съзнателност“ (1933) Гановски правилно разглежда проблемата за стихийността и съзнателността в работническото движение и прави задълбочени изводи за дейността на нашата партия. Той посочва, че стихийната тактика е в интерес само на класовите врагове на пролетариата. Само чрез планова, организирана работа и борба може резултатно да се ръководят класовите битки на пролетариата, може да се водят резултатни битки за победата на революцията.

Категориите случайност и необходимост Гановски анализира във връзка с общественото развитие. В пълно съгласие с Ленин той утвърждава, че случайността е в обективна, реална, диалектическа връзка с необходимостта. Въпросът за случайността е свързан с въпроса за ролята на личността, със субективния фактор в историческото развитие.

Друга област, в която С. Гановски има научен принос, това е историята на философията. През 1938 г. той публикува книгата „Из философията на Възраждането, XVII в. (Рене Декарт“[50]. Като се опира на оценката, която дават класиците на марксизма за философията на Декарт, а също и на изследванията на съветските философи Митин, Ситовски, Биховски, Гановски задълбочено анализира и правилно оценява от ленински позиции философското дело на Декарт, остро критикува буржоазните философи, които не виждат неговата материалистическа физика и метафизика, ценното в учението му за метода, а обръщат внимание и разработват всичко онова, което е отстъпление от материализма, идеалистическите моменти във философията на Декарт.

Гановски публикува и „Кратка история на философията“. В тази книга той използва много източници (главно „Кратки очерци по история на философията“ под редакцията на проф. А. Шчеглов), но в нея има и самостоятелно написани глави, а и останалите са малко или повече основно преработени и допълнени. Ценното в този труд е, че за първи път в историята на нашата марксистка мисъл се издава цялостен труд, в

[50] Тази книга е издадена по случай 300 години от излизането на Декартовия труд „Реч върху метода“ и във връзка с Декартовия конгрес, състоял се в Париж през 1937 г.

който от марксистки позиции се проследява и анализира развитието на философията от древността до най-ново време. Освен това Гановски с успех разработва и някои методологически въпроси на историята на философията като наука. „Философските системи — пише Гановски — ...са органически свързани с обществения и научен живот на отделни обществени слоеве или народи, с техните победи, стремежи и поражения и имат като частичка от обществения живот в своето развитие определена закономерност. Разкриването и изучаването на тази закономерност е една от главните задачи на специалната наука — история на философията."[51] Той посочва и огромното значение, което тази наука има в теоретическата и практическата дейност, ролята ѝ за изграждането на научен мироглед. Историята на философията, отбелязва Гановски, в обобщена форма отразява историята на развитието на човешката мисъл, знания, култура.

Гановски защищава схващането, че историята на философията става истинска наука само върху основата на научното схващане на обществото и общественото развитие от позициите на научната социология. Като подчертава, че историята на философията е част от историята на човешкото общество, философски израз на класовите интереси, Гановски изтъква и друга нейна отличителна черта: относителната ѝ самостойност. Историята на философията има „своя вътрешна логика и вътрешни закономерности". Всяка философска система е обусловена от общественото развитие, от материалната основа на обществото, но се опира и на предшестващото идейно развитие. Той обръща внимание и на следното важно обстоятелство, условие за правилно разглеждане на философското развитие — всяка философска система трябва да се разглежда в най-тясна връзка с историята на народа, който създава философията, в най-тясна връзка с всички страни от неговия живот (индивидуални особености, характер на политически учреждения, нрави, привички и пр.).

Сава Гановски успешно работи и в областта на методологическите въпроси на естествознанието. Той критически разглежда същността на дарвинизма, неодарвинизма, вайсманизма-морганизма и изтъква рационалните зърна в тези учения. Правилен е неговият извод, че философската основа на неодарвинизма са кантианството и махизмът. Гановски високо оценява Павловското учение (за условния рефлекс и двете сигнални системи), което доказва правилността на основните принципи на диалектическия материализъм. С успех Гановски разглежда и въпроса за единството на живата материя, проблемата за произхода на съзнанието.[52]

Решаващ принос за ленинизацията на марксистката философия в България има *Тодор Павлов*[53]. Неговият живот и дейност са неразривно свързани с борбите на работническата класа и с дейността на Комунистическата партия у нас още от двадесетте години на XX век.

Тодор Павлов се проявява като плодовит и творчески философ още през 1927 г. в своята дълбоко съдържателна работа „Очерки по материалистическата философия. Спинозизъм и диалектически материализъм". Тази книга е първият философски труд на Т. Павлов. В него той поставя и решава една важна историко-философска проблема — за отношение-

[51] С. Гановски. Кратка история на философията. С., 1941, с. 6
Още в „Основни направления във философията" Сава Гановски в светлината на Ленинови мисли определя историята на философията като „закономерен, вътрешно свързан и единен процес и развитие", като история на развитието на познанието на материалната действителност от обществения човек". (С. Гановски. Основни направления във философията, с. 15).

[52] Методологическите проблеми на естествознанието Гановски разглежда в следните статии и книги: Философски основи на неодарвинизма. — Съвременна мисъл, кн. 1, 1934; Наследственост, гени и мутации. — Научен преглед, 1938, кн. 2; Теоретически основи на естествознанието. — Научен преглед, 1940, кн. 8; Развитието на естествознанието през XVIII и XIX век. — Във: Великият учен И. П. Павлов (1937), и др.

[53] *Тодор Димитров Павлов е роден през 1890 г. в гр. Щип. Член е на БКП от 1919 г. Член на ЦК на партията през 1924 г., кандидат-член от 1954 до 1957 г. и член на ЦК на БКП от 1957 г. Член на Политбюро на ЦК на БКП от 1966 г. Завършил е философия и педагогика в Софийския университет (1914). Активно участвува в борбите на работническото революционно движение. Многократно е интерниран, лежал в затвора (1925—1929). От 1941 до 1943 г. е в концлагер. Редактирал е в. „Младеж" (1922—1923) и редица партийни и други вестници и списания.*

Тодор Павлов е академик (1945), народен деятел на науката и културата (1956), два пъти герой на социалистическия труд (1960 и 1965), лауреат на Димитровска награда (1950), носител е на четири ордена „Г. Димитров", два ордена „Ленин", действителен член на много чуждестранни академии.

След 9. IX. 1944 г. Т. Павлов заема редица отговорни постове: регент (1944—1946), председател на БАН (1947—1962), член на Президиума на Народното събрание (1947—1954) и много други. Понастоящем е почетен председател на БАН, почетен председател на СБП, директор на Института по философия при БАН, главен редактор на сп. „Философска мисъл", член на Европейската общност на писателите КОМЕС и на дружеството за културата — Венеция.

Основни произведения: Избрани произведения, т. 1—10, С., 1957—1971 г.; Избрани философски произведения, 1—4, М., 1961—1963 г.

то на Плеханов към Спиноза, за характера и същността на спинозизма. В решаването на тази проблема Павлов изхожда от нови позиции, критикувайки възгледа на Плеханов за диалектическия материализъм, който всъщност е спинозизъм, очистен от теологическите му прибавки.

„Спинозизмът — пише Т. Павлов — в своята органическа единност и цялост не е нито материализъм, нито идеализъм, а е един своеобразен опит за тяхното съединение в едно ново, особено философско учение.“[54] Според Т. Павлов спинозизмът не е цялостен материалистически монизъм и като такъв той не е диалектически материализъм.

Характерна черта във философското развитие на Т. Павлов е, че той, след като се запознава с гениалното произведение на Ленин „Материализъм и емпириокритицизъм“, започва незабавно, последователно и задълбочено да прилага ленинските положения при оценката на различните философски учения, при решаването на философските проблеми. Тази особеност се проявява ярко и в неговите първи философски трудове „Диалектическият материализъм и теорията на образите“ (1928), „Идеализъм и материализъм“ (1929) и „Ремкеанство и материализъм“ (1930). В тези трудове Павлов умело и последователно критикува буржоазната философия и по-специално ремкеанството.

Какви основни философски проблеми поставя и решава Т. Павлов в труда си „Диалектическият материализъм и теорията на образите“?

Като анализира „критиката“, на която Д. Михалчев подлага материалистическата философия и особено „теорията на образите“, Тодор Павлов поставя въпроса за същността на материалистическата теория на познанието. Реагирайки остро против А. Златаров, Д. Тодоров, И. Кинкел и др., според които материалистическата философия и гносеология не отговарят на съвременните изисквания на научната мисъл, той заключава: „Ако има философия и специално теория на познанието (гносеология), която да не е вътрешно противоречива, да е най-съгласна с всички опитно и теоретико-научно установени факти и положения и която най-лесно, най-последователно и най-пълно може да обясни най-трудните, вековни гносеологически въпроси; ако има гносеология, която наистина да заслужава името наука и да е най-способна да

[54] Т. Павлов. Очерки по материалистическата философия. Спинозизъм и диалектически материализъм. С., 1927, с. 47.

преодолее всички препятствия действително напред — това е материалистическата диалектическа гносеология.“[55]

Д. Михалчев умело използва непоследователността в гносеологическите възгледи на Плеханов, която той приписва на диалектическия материализъм, и „разгромява“ материалистическата теория на познанието. Затова Т. Павлов подлага на сериозна критика „йероглифната“ теория на Плеханов и доказва нейната непоследователност. Той показва също ограничеността на механическия материализъм и критикува механическите грешки на Т. Самодумов.

Още в този труд Павлов правилно схваща един от основните философски недъзи на Плеханов. Според Плеханов усещанията съвсем не приличат на предметите, а само им съответствуват, както йероглифът не прилича, но съответствува на изразяваната от него мисъл. Като критикува този възглед, Т. Павлов формулира ценен философски извод. „Материализмът е материализъм не защото не отрича причинната закономерност — пише той, — а защото ѝ придава обективно-материално значение, защото я търси и намира в обективните материални предмети, от които най-сетне извлича и обяснява съзнанието и субективността, а не обратното.“[56] Т. Павлов правилно критикува и някои от философските грешки на Деборин,[57] който прави опит да тръгне от общото (сходното) на субективното и обективното, за да възстанови обективността на външния материален свят.

Изключително съдържателна и ценна е и другата книга на Т. Павлов „Ремкеанство и материализъм“, в която той довежда докрай критиката срещу ремкеанството, защищава принципите на материализма от фалшификациите на това реакционно философско учение.

Особено ценен момент в „Ремкеанство и материализъм“ е това, че в него Т. Павлов разглежда редица философски проблеми върху основата на Лениновото схващане за тъждеството на диалектиката, логиката и гносеологията[58]. Той

[55] Т. Павлов. Избр. произв.. т. VIII, С., 1965, с. 284—285.

[56] Пак там, с. 325.

[57] По това време все още философската дискусия в СССР не е приключила („Диалектическият материализъм и теорията на образите“ е написана през 1927 г., но е издадена по-късно) и Деборин е официалният ръководител на философския фронт в Съветския съюз. Независимо от това, опирайки се на Лениновия труд, Тодор Павлов с успех критикува Деборин.

[58] Поради това, че в следващия параграф ще разгледаме подробно този въпрос, тук само го споменаваме.

критикува и възгледа на Михалчев за социалната независимост на философията. Философията според ремкеанците не е свързана с класите, тя има надпартиен характер. Павлов изтъква, че основните лагери във философията са присъщи на цялата история на философията. Философите винаги са свързани с идейната и класовата борба на обществото. Независимо от това, че ремкеанците провъзгласяват принципа за абсолютна, свободна философия, тяхната философия обслужва реакционните класи в обществото, тя също е партийна и класова философия.[59]

През периода 1932—1936 г. Тодор Павлов е в Съветския съюз. Тук той не само че задълбочено и цялостно се запознава с ленинското философско наследство, но участвува и в борбата за утвърждаване на ленинския етап в развитието на марксистката философия. Той изучава „Философски тетрадки", изнася редица дълбоко съдържателни доклади, пише статии, работи върху своя труд „Теория на отражението". Той е професор в Института за червена професура, декан във философския факултет на Московския институт по история,

[59] И трите книги на Тодор Павлов („Диалектическият материализъм и теорията на образите", „Идеализъм и материализъм", „Ремкеанство и материализъм" се посрещат „на нож" от ремкеанеца Д. Михалчев. Това, разбира се, не е случайно. Като заклет враг на диалектическия материализъм, той много добре разбира, че с тези трудове на Т. Павлов се прави крачка напред към усвояването на ленинското теоретическо наследство, още по-ефикасно оръжие в борбата против буржоазната реакционна идеалистическа философия. Д. Михалчев чувствува несъкрушимата логика и дълбока убедителност на Лениновите постановки и затова избира друг начин на борба против ленинските положения в марксистката философия, търси прилика между Ленин и Ремке. „Доколкото в гносеологията и онтологията на Маркс, Енгелс и Ленин има нещичко сериозно и вярно — пише той, — то е само едно мътно приближение до ясните, дълбоко обосновани и всестранно промислени идеи на Ремке" (Философски преглед, 1930 г., кн. I. с. 112). В същото списание (1930, кн. 3 и 5). Димитър Михалчев публикува два крайно отрицателни отзива за „Ремкеанство и материализъм", в които допуска и най-груби лични нападки против Тодор Павлов, от което критиката му, разбира се, не става по-убедителна. Напротив, това обстоятелство говори по-скоро, че Михалчев изчерпва своите „аргументи" против диалектическия материализъм и главно против теорията на отражението. Вторият отзив е отговор и на кратката статия „Полемиката Тодор Павлов — проф. Михалчев", отпечатана във в. „РЛФ", 16 юли 1930 г., в която се застъпва наистина правилното становище, че „полемиката Тодор Павлов — Михалчев не е спор между двама, а стълкновение между два мирогледа и два метода". Това твърдение разкрива класовата природа и същност на ремкеанството, независимо с какви словесни одежди ще го облече неговият талантлив проповедник в България. Димитър Михалчев напразно се опитва да убеди читателите си, че всъщност тази борба не е борба между два мирогледа.

философия и литература. По-важни негови статии от това време са „Логическото и историческото в „Материализъм и емпириокритицизъм"", „Въпросите на теория на отражението в „Материализъм и емпириокритицизъм"", „Борбата на философския фронт в България и болшевизацията на партията"[60].

В статията „Борбата на философския фронт в България и болшевизацията на партията" Т. Павлов принципно и самокритично изтъква своите грешки от миналото, които се изразяват преди всичко в преувеличаване ролята на Плеханов. Той посочва, че основен недостатък на тогавашната наша марксистка философска мисъл е този, че тя не е усвоила истинската ленинска диалектика.

Тодор Павлов поставя въпроса за новия етап в развитието на марксистката философия у нас в тясна връзка с дейността на партията и утвърждава, че развитието на марксистко-ленинската философия в България се изразява в кръга на няколко основни проблема — отношението на диалектическия материализъм към спинозизма, теорията на отражението механицизма и меншевиствуващия идеализъм, отношението на партията към идеологическото наследство от тесняшкия период и отношението към болшевишката критика и самокритика. Т. Павлов идва до извода, че ленинизацията на марксисткия фронт у нас не е абстрактен въпрос, а партийна необходимост.

Историческото значение на тази статия на Т. Павлов се състои в това, че той дава програма за ленинизация на идеологическия фронт и партията у нас, за утвърждаване на ленинския етап в марксистката философска мисъл в България[61].

През 1936 г. в Съветския съюз излиза от печат големият труд на Т. Павлов „Теория на отражението. Очерци по теорията на познанието на диалектическия материализъм". В предговора към първото съветско издание този труд се оценява като ценен опит да се даде разгърнато положително изложение на най-важните проблеми на марксистко-ленинската теория

[60] Публикувани съответно в: Под знаменем марксизма (кн. 4. 1934 г.), сборника „25 лет „Материализма и эмпириокритицизма"" (1934), Под знаменем марксизма (кн. 4, 1933), а също и в сборника „Материали на научната сесия на философския институт на Комунистическата академия на СССР" (1934 г.).

[61] Вж. по-подробно в: Б. Ценков. Т. Павлов — непримирим борец против буржоазната философия в България. — Известия на Института по философия при БАН, т. X, 1955.

на отражението върху основата на критиката на буржоазните философски насоки и борбата на два фронта[62].

Огромно е теоретическото значение на този труд. В него Тодор Павлов всестранно и задълбочено разработва марксистко-ленинската теория на отражението. Като изхожда от „логическото предположение" на Ленин за отражението като всеобщо свойство на материята, той достига до оригинални методологически изводи и положения, които имат огромно значение за развитието на марксистко-ленинската философия. Тодор Павлов конкретизира и задълбочава разглеждането на такива важни въпроси на марксистко-ленинската философия като единството на теорията и практиката, единството на философията и частните науки, цялостно разработва проблемата за истината. В „Теория на отражението" той задълбочава своята критика на ремкеанството.

Освен това в този труд се дава оценка на развитието на класическата философска мисъл и специално на немската идеалистическа философия. Тодор Павлов подлага на блестящ анализ философията на Хегел, посочвайки онова, което е ценен принос в историята на философията. Теорията на отражението у идеалистите и Хегел не е нищо друго освен теория на отражението, обърната с главата надолу, дълбоко мистифицирана и идеализирана. Хегел стоеше, сочи Т. Павлов, и остана докрай върху базата на отъждествяването на реалната действителност с идеята, т. е. върху базата на стопроцентовия идеализъм.

Завръщайки се от Съветския съюз през 1936 г., Т. Павлов развива огромна идеологическа дейност за утвърждаване на ленинския етап във философията. В трудовете си той превръща марксистката методология в мощно оръжие за научното развитие на обществените и естествените науки. Т. Павлов има огромна заслуга за сплотяване на прогресивната интелигенция около партията. Благодарение на неговата активна дейност, а също и на такива изпитани марксисти ленинци като С. Гановски, Г. Бакалов, И. Хаджийски, А. Киселинчев и други, литературният и изобщо културният фронт в България преди победата на социалистическата революция в България се превръща в могъщ бастион на социалния и духовния прогрес. За кратко време Тодор Павлов публикува няколко книги[63], в които доразвива по-нататък някои основни идеи от „Теория на отражението". Те са неоценим принос в борбата против буржоазната философия. Все по това време той написва и много брошури, в които популяризира в достъпна форма основни въпроси на марксистко-ленинската философия, разяснява принципите на диалектическия и историческия материализъм във връзка с развитието на обществото, конкретната политическа обстановка, с нуждите на линията на партията, с развитието на естествознанието[64], продължава с още по-голяма войнствена непримиримост борбата против буржоазната идеалистическа философия.

§ 4
Участие на други философи в утвърждаването на ленинския етап

39

АСЕН КИСЕЛИНЧЕВ

Определена роля за победата на ленинския етап в развитието на марксистката философия у нас има и Асен Киселинчев. „Той беше един от ония предсептемврийски и следсептемврийски научни изследователи и публицисти — пише за него акад. Т. Павлов, — които през цялата си дългогодишна, творческо-научна и публицистично-партийна дейност не са написали нито една статия, нито дори един ред, които така или иначе, в една или друга форма и степен да не са били продиктувани от нуждите и задачите на революционното комунистическо движение, на прехода от капитализма към социализма, а след това и към комунизма, на единството на познанието и практиката, на партийността и народност-

[62] А. Бънков пише, че „Теория на отражението" представлява ядката на философското творчество на Т. Павлов. Историята на този труд е история на цялото негово философско развитие (А. Бънков. Развитие на философската мисъл в България, с. 655).

[63] Става въпрос за книгите „На литературни и философски теми" (1938); „Метафизика и диалектика" (1938) и „Съвременни философски учения" (1942). Самата „Теория на отражението" излиза на български език през 1938 г. под заглавието „Основни въпроси на теорията на познанието. Теория на отражението".

[64] По-важни брошури от този период са: „Що е философия?", „Що е общество?", „Що е наука?", „Що е материя?", „Що е нация?", „Що е съзнание?", „Материализмът и другите философски учения", „Против объркването на понятията" и др.

та, на социалистическия патриотизъм и пролетарския интернационализъм."[65]

Асен Киселинчев започва дейността си като марксист ленинец, след като С. Гановски и Т. Павлов проведоха началния етап от борбата за ленинизацията на нашия идеологически фронт и против буржоазната идеалистическа философия у нас. Отличителен негов белег е критиката, на която подлага реакционните идеи в областта на философията, педагогиката и психологията.

Асен Киселинчев работи в областта на методологическите въпроси на естествознанието и психологията, като се стреми да внедри материалистическата диалектика в тези науки. Характерни в това отношение са неговите статии „Психологията вчера и днес", „Наследственост и развитие"[66]. В първата статия той подлага на марксистка критика труда на С. Казанджиев „Обща психология". Като анализира основните му тезиси, той доказва, че Казанджиев е субективен идеалист, че философската основа, върху която развива своите психологически възгледи, е субективният идеализъм. Но Киселинчев не се задоволява само с обща характеристика и определения, а подхожда диференцирано, търси онова, което е характерно, специфично за философията на Казанджиев. Това е опитът на Казанджиев да приведе в единство субективния идеализъм с психо-физическия паралелизъм на Вунт. Киселинчев обосновава необходимостта от създаване на материалистическа психология на основата на обективните методи и павловското учение.

В статията „Наследственост и развитие" Киселинчев критикува идеализма в биологията въобще и по-специално вайсманизма. Той показва пълната научна несъстоятелност на вайсманизма, разкрива богатството на Енгелсовите идеи за ролята на труда за произхода и развитието на човека, изтъква необходимостта от единството на диалектикоматериалистическата теория с Дарвиновото учение, посочва значението на павловското учение за висшата нервна дейност, като оценява високо ролята на Мичурин за развитието на биологията[67].

Обобщавайки заслугите на акад. А. Киселинчев за развитието на марксистко-ленинската мисъл в България, Т. Павлов подчертава, че неговото целокупно философско творчество е органическа съставка в ленинския етап в развитието на нашата родна марксистко-ленинска философия[68].

ГЕОРГИ БАКАЛОВ

Известна роля за утвърждаване на ленинския етап във философията и литературната критика у нас изиграва и големият пропагандатор на марксизма *Георги Бакалов*. В продължение на половин век той последователно и неотклонно разпространява трудовете на класиците на марксизма у нас, превежда и популяризира идеите на Маркс и Енгелс в областта на философията, естетиката и политическата икономия. Бакалов е под изключителното влияние на Плеханов и въпреки че възприема ленинизма, до края на живота си не се освобождава изцяло от идейното влияние на Плеханов. С това главно се обяснява обстоятелството, че той не винаги последователно възприема Лениновото философско наследство. В средата на тридесетте години под влияние на философската дискусия в СССР и принципната критика на Т. Павлов и С. Гановски той започва да овладява системно ленинските идеи и се стреми да приложи принципите на марксистко-ленинската диалектика в областта на естетиката и литературната критика. В труда си „Против меншевизма в литературоведението" (1934) той прави опити да се освободи от старите възгледи, прави си самокритика и по новому разглежда литературния процес. От ленински позиции Бакалов се опитва да преоцени своето отношение към много български писатели, да им даде нова оценка. Той допринася много за утвърждаването на редица пролетарски писатели, вкл. и на Христо Смирненски като пролетарски поет. В редактираните от него списания „Звезда", „Нов път" и др. той публикува работи на Павлов и Гановски и с това съдейства за утвърждаването на Лениновото теоретическо наследство.

МИХАИЛ ДИМИТРОВ

Той има значителен дял в развитието на марксистко-ленинската философия и психология у нас. На него принадле-

[65] Т. Павлов. Предговор към първия том на „Избрани произведения" на акад. А. Киселинчев. С., 1964, с. 5.

[66] Публикувани съответно във Философски преглед, кн. 1 и 2 от 1940 г. и кн. 5 от 1939 г.

[67] А. Бъиков. Развитие на философската мисъл в България, с. 825.

[68] Т. Павлов. Предговор към първия том на „Избрани произведения" на А. Киселинчев, с. 4.

жи съществената заслуга в изясняване на редица основни проблеми, свързани с характера и същността на българското Възраждане, изясняване мирогледа на първите дейци на националноосвободителното движение — Ботев, Каравелов и др.

Определен принос внася Михаил Димитров също и в областта на историята на философията. През 1938 г. той публикува труд за Спиноза[69], в който от марксистки позиции анализира философията на този мислител.

Важно място в творчеството на Михаил Димитров заемат изследванията на смеха. Той изяснява вътрешния механизъм на смеха, неговата природа, разкрива произхода и развитието му, стига до интересни научни обобщения и формулировки. Михаил Димитров изследва и друга проблема на психологията — ейдетизма. Проучванията му в това отношение са най-значителното, което той дава в областта на психологията. В труда си „Психология на спонтанния ейдетизъм" (1931) Димитров определя ейдетичните явления като такива, които заемат средно положение между усещанията и представите, имат „продължителна паметна основа" и са явления на паметта[70].

Т. САМОДУМОВ, Д. ГАЧЕВ, И. ХАДЖИЙСКИ И Р. КАРАКОЛОВ

Тодор Самодумов допринася за утвърждаването и победата на марксистката философия в България. Независимо, че не възприема всички ленински философски идеи и остава по същество на позициите на Плеханов, той пръв провежда и издава у нас „Материализъм и емпириокритицизъм". В сп. „Народна просвета" (1927—1934), редактирано от него, той публикува редица статии на наши марксисти ленинци, изиграли определена роля за ленинизирането на идеологическия фронт.

Интересно е да се отбележи, че Тодор Самодумов разглежда не само въпросите на педагогиката и възпитанието на подрастващото поколение, но и психологически въпроси[71].

[69] Просвета, 1938, кн. 2.

[70] Вж. По-подробно З. Белева, И. Унджиев, М. Димитров. Библиография, БАН, 1958, с. 10—11, статията „Академик Михаил Димитров Дафинкичев".

[71] Още през 1906 г. той пише студия за влиянието на чувствата върху мисленето. През 1913 г. излиза учебникът на Т. Д. Калайджиев и Т. Самодумов по психология. В този учебник авторите отхвърлят съществуването на задемпирична душевност, смятат душата за съвкупност от душевни процеси, по въпроса за отношението между душевния и телесния живот не стигат по-далеч от психо-физическия паралелизъм на Вунт. Впоследствие Самодумов преминава на позициите на материалистическия монизъм, докато Калайджиев остава на позициите на Вунтовия психо-физичен паралелизъм.

В Съветския съюз, в средите на нашата политическа емиграция определена роля за победата на ленинския етап у нас изиграва и талантливият философ Димитър Гачев. Той пише редица статии, в които се стреми да прокара ленинско разбиране и оценка на някои представители на литературата музиката и философията. Най-ценен е неговият труд „Естетическите възгледи на Дидро"[72], в който прави успешен опит да приложи Лениновото указание за критична преработка и критично усвояване на миналите култури като една от основните предпоставки и условие за изграждане на новата социалистическа култура.

От позициите на ленинизма Иван Хаджийски публикува интересно изследване — „Бит и душевност на нашия народ" (1941, 1945), в което умело прилага принципите на историческия материализъм за изясняване на някои характерни страни от бита и душевността на българския народ.

Иван Хаджийски има известен дял и в борбата против представителите на буржоазната философия у нас.

В борбата за ленинизацията на нашия марксистки фронт участвува и Райчо Караколов, който от ленински позиции задълбочено проучва и анализира философското наследство на Димитър Благоев, разкрива отрицателните страни от влиянието на Плеханов върху нашия марксистки философски фронт.

[72] По-важни негови статии са: „За партийност в художествената музикална критика", „Героическият реализъм в творчеството на Бетовен", „Стендал за музиката", „Пенчо Славейков", „Христо Смирненски", „Декарт и естетиката" и др.

ГЛАВА СЕДМА

ПРОБЛЕМИ НА МАРКСИСТКО-ЛЕНИНСКАТА ФИЛОСОФИЯ

§ 1
Теория на отражението

Проблемите на гносеологията заемат важно място във философските трудове на нашите марксисти ленинци. И това, разбира се, не е случайно. Именно в областта на теорията на познанието най-ярко се сблъскват двете основни философски направления — материализмът и идеализмът. Тодор Павлов и Сава Гановски разработват гносеологическите проблеми в борба против представителите на буржоазната философия у нас (преди всичко ремкеанството), против механицизма и плехановизма. Най-отличителен белег на възгледите за познанието на тези наши философи е този, че те са последователи на ленинската теория на отражението. Нещо повече. В своя труд „Теория на отражението" Тодор Павлов всестранно, цялостно изложи и доразработи редица основни проблеми на теорията на отражението на основата и в светлината на ленинския етап в развитието на марксистката философия.

Проблемата за *теория на отражението* Сава Гановски поставя и разработва в труда си „Основни направления във философията". Той категорично определя, че теорията на отражението е една от най-съществените основи на теорията на познанието на диалектическия материализъм. Правилно Гановски отбелязва, че Ленин, като изхожда непосредствено от Маркс и Енгелс, последователно прилага основните принципи на марксистката гносеология, „развива я и я обогатява с ново съдържание".

Какви гносеологически проблеми поставя и разработва Гановски?

За него отражението е общо свойство на движещата се материя и познанието е особена форма на това свойство, което необходимо възниква в материята на определена степен от нейното развитие[1]. Той подчертава, че само с помощта на теорията на отражението може да се води последователна борба против различните агностически теории.

Като критикува релативистите, които абсолютизират относителността на познанието, и метафизиците, които признават само абсолютната истина, Гановски определя абсолютната и относителната истина в духа на Лениновото определение. Схващането на диалектиката като теория на познанието, изтъква Гановски, разкрива развитието не само в ширина, но и в дълбочина на нашето познание за действителността, с която все по-добре, по-пълно я възпроизвеждаме в нашето мислене. „Диалектиката като теория на познанието — пише Гановски — ни разкрива, че истината е процес, и то исторически процес . . . За диалектическия материализъм истината е винаги конкретна, абстрактна истина няма."[2]

Чрез диалектическото мислене ние възпроизвеждаме в процеса на познанието конкретното, стигаме до конкретното понятие, до повече или по-малко дълбоко и всестранно отражение на обективната действителност, което именно е истината. Тази истина е конкретна и затова може да бъде действително оръжие в практическата дейност.

В „Основни направления във философията" Сава Гановски анализира проблемата за *единството на теорията и практиката.* Като изхожда от известното положение на Маркс, че в практиката човек трябва да докаже истинността, действеността и силата на своето мислене, Гановски пояснява: „Практиката е основата на развитието на познанието, тя е също така и критерий (мерило) за неговата истинност"[3].

В духа на Маркс и Ленин той разглежда практиката не като някакъв етап, към който се стреми истината, опира се, проверява своята правилност и отива по-нататък. Практиката не е никакъв край на познанието, а като критерий на истината пронизва целия процес, пътя на познанието. „Практиката — пише Гановски — като критерий на истината завършва пътя на познанието само в тоя смисъл, че в практи-

[1] С. Гановски. Основни направления във философията, с. 140.
[2] Пак там, с. 156.
[3] Пак там, с. 148.

24. Пор. № 163

ката се реализира теорията. Обаче в практиката се реализира само такава теория, която възниква от съществуващата обществена практика и правилно отразява действителното развитие в природата и обществото"[4].

Изходен „методологически ключ" на Тодор Павлов в „Теорията на отражението" е мисълта на Ленин: „но логично е да се предположи, че цялата материя има свойство, по същество родствено на усещането, свойството да отразява"[5], изказана като отговор на възражението: „Не е логично да се твърди, че цялата материя е съзнателна".

Тодор Павлов върви по пътя на Ленин. Той разглежда всяко външно действие и противодействие на телата (механично, физично, химично и др.) като форма на всеобщото вътрешно саморазвитие на единната в безкрайното си многообразие природа. Без вътрешното и диалектически противоречиво саморазвитие на природното цяло и на частите му не е възможно никакво външно реагиране на отделните части. Щом това е така, „напълно логично е да се приеме, че тъкмо когато, защото и доколкото предметите реагират външно един против друг, те развиват същевременно и определени свои вътрешни състояния, които именно носят характер на взаимни отражения"[6].

Тодор Павлов определя отражението като една от формите на движението, изменението и развитието на всички материални неща, взети като органически съставни части на „природното цяло"[7].

Като се опира на последните достижения на науката (по-специално на физиката и биологията), Тодор Павлов формулира обобщаващо определение на отражението, което и до днес не е загубило своето научно значение и дълбок методологически заряд: „Отражението като свойство на всяка материя има различни форми и значения както при разните видове организми, така и при различните стъпки и етапи в развитието на човешкия организъм, в който са „диалектически снети" всички преходни (биологични и социологични) форми на живота, който пък е едно извънредно сложно, многолико и подвижно явление."[8]

Тодор Павлов изяснява конкретния преход от неорганичните към биологичните форми на отражението, разглежда несъзнателно рефлексните форми на отражение при растенията, полусъзнателните инстинктивни форми на отражение при животните, разкрива възникването на психиката и съзнанието. Като обобщава достиженията на естествознанието, Т. Павлов проследява прехода от една форма на отражение към друга, от несъзнателни неорганически към несъзнателни органически форми, след това полусъзнателните, инстинктивните форми на отражение, характерни за животните. Първоначално в тях има елементарни психически прояви, но във висшите животни психическият живот е по-развит. Опирайки се на основните положения на Енгелс, развити в „Ролята на труда за превръщането на маймуната в човек", Т. Павлов конкретизира и разглежда появата на съзнанието като резултат от трудовата дейност на човека. Човешкото съзнание със своето сетивно и логическо познание е качествено нова форма на отражение. Само при човека, подчертава той, като трудово и обществено-исторически появило се и развиващо се същество може да има личност, индивидуалност. Това теоретическо положение има огромно значение и трябва да се използва всестранно в социологията, етиката, естетиката и пр., а също така и в областта на политическата и общокултурната практическа дейност на човека[9].

В „Теория на отражението" Тодор Павлов задълбочено изяснява и проблемата за обекта на познанието. Особеното в определението, което той дава на познавателния обект, се изразява в това, че в обекта се включва светът, взет в неговата цялост, т. е. като съдържащ в себе си и самия човек-субект на практическото действие и на научното познание"[10].

Тодор Павлов дълбоко вниква в мисълта на Маркс, че идеалното не е нищо друго освен материалното, пресадено и преведено в човешката глава. В духа на тази мисъл той дава определение на идеята. Тя не е самият предмет, не е абсолютно тъждествена с него. Но тя не е само субективно преживяване. Идеята не е самата вещ, но не е и само състояние на нашето съзнание. Идеята е субективен образ на предмета в съзнанието на познаващия субект. А Марксовото понятие „преведен" Т. Павлов тълкува в смисъл, че идеята съдържа и елементи, внасяни от нашето съзнание. Това означава, че тя винаги има и субективна страна. Такъв е логи-

[4] Пак там, с. 157.
[5] В. И. Ленин. Съч., т. 14, 1951, с. 88.
[6] Т. Павлов. Теория на отражението, 1945, с. 37.
[7] Пак там.
[8] Пак там, с. 531.
[9] Т. Павлов. Теория на отражението, с. 123.
[10] Пак там, с. 131.

ческият път, по който Т. Павлов достига до гениалния извод на Ленин, че „идеята е субективен образ на обективните неща“[11].

Тодор Павлов определя идеята-образ като диалектическо единство от обективните страни и елементи (определяни от самия предмет) и от субективните страни и елементи, привнасяни от самия субект на познанието. Идеята-образ не е нито абсолютно тъждествена с обективните предмети, нито абсолютно различна и противоположна на тях, тя е „образ, който едновременно прилича на своя предмет и се различава от него“[12].

Интересна разработка дава Т. Павлов на проблемата за абстрактното мислене, което има решаващо значение в познавателния процес. Диалектическият материализъм, изтъква той, за разлика от идеализма разкрива научно и докрай последователно първичния и определящ характер на сетивно-предметното възприятие, а също така ролята на научното, абстрактното мислене. Идеализмът абсолютизира ролята и значението му в процеса на познанието, откъсва го от другата негова съществена черта — сетивно-предметната, и в края на краищата достига до пълно отричане на ролята на научното мислене, до капитулация на науката пред религията.[13]

Върху основата на теорията на отражението Т. Павлов обстойно разработва и друга проблема — за *първичните и вторичните качества на нещата,* с която също внася ценен принос в марксистко-ленинската гносеология. Още в труда си „Диалектическият материализъм и теорията на образите“ (1929) той поставя и разглежда тази проблема, но всестранно и задълбочено я изследва в „Теория на отражението“. Според Тодор Павлов, като се почне от Демокрит и се мине през Лок и Декарт до „критическия реализъм“ и „неореализъм“, тази

[11] Пак там, с. 131.
[12] Пак там, 151.
[13] Пак там, с. 160. В съветското издание „Теория отражения“ Т. Павлов обяснява гносеологическите основания за прехода от усещането към мисленето: този преход е възможен, защото явлението, макар и да се различава от същността, все пак съдържа нещо от нея; усещането и мисленето не са абсолютно противоположни, а взаимно се проникват и се обуславят. Именно поради това чрез непосредствено даденото явление можем да проникнем в същността, която не е дадена сетивно. А тъй като в явленията е дадена същността, ние можем да се върнем обратно към конкретните явления и да опознаем материалния свят по-дълбоко. Единството на същност и явление, усещане и мислене дава възможност да се образуват понятия и от тях да се извлекат конкретни изводи за предметите и явленията (с. 96—97).

проблема е била основна в гносеологическите изследвания, играла е ролята на „спъни-камък“ не само за агностиците и субективните идеалисти, но и за метафизиците материалисти, а също и за някои съвременни диалектически материалисти.

Анализът на проблемата за първичните и вторичните качества Т. Павлов започва с разглеждане мислите на Ленин и Енгелс за пространството, времето и движението, които те наричат основни форми на съществуване и проява на всяка материя. Именно в този смисъл, взети като най-основни и всеобщи свойства, подчертава Т. Павлов, те се схващат от диалектическия материализъм като първични.

Другите свойства, в сравнение с първите, имат относителен характер, не са „основни форми на проява на материята, а особени форми на същите тия основни форми, техни конкретни прояви“, възможни при определени условия, поради което преди появата и след изчезването на тези условия те изчезват. „В този смисъл — заключава Т. Павлов — тия свойства се схващат от диалектическия материализъм като вторични.“[14]

Това определение на първичните и вторичните качества няма нищо общо със схващанията на Лок. За диалектическия материализъм вторичните качества, макар че са относителни, невечни, неосновни, не губят своето обективно-реално съществуване, а с тях и своята обективна познаваемост. „Вторично — подчертава Т. Павлов — за диалектическия материализъм значи: неосновно, производно, относително, но още не и субективно . . . Явленията и свойствата могат да бъдат производни, нетрайни и относителни, но същевременно да не губят своя характер на обективни реални явления и свойства.[15]

Тодор Павлов разглежда човешката производствена и социална практика като продукт на дълга и сложна еволюция на материята и на живота изобщо. В нея диалектически са снети както биологическата практика на животното и на растението, така и всеобщото взаимодействие между всички материални неща. Той обръща сериозно внимание и на една друга особеност и същност на практиката — тя е отношение в най-широкия смисъл на тази дума, проява на „всеобщото взаимодействие между и вътре в нещата, тя е в основата на отношението въобще, тя е особен вид отношение“[16].

[14] Т. Павлов, Теория на отражението, с. 172.
[15] Пак там.
[16] Пак там, с. 241.

Именно поради това Т. Павлов подробно изяснява проблемата за отношението. Той подчертава, че вън от теорията на отражението е абсолютно немислима научно-правилната постановка и решение на въпроса за обективното съществуване и познаваемост на отношението. Само диалектическият материализъм решава напълно последователно научно тази изключително важна проблема.

Практиката не само е изходен пункт, но също така и крайна цел на всяко действително научно познание. Именно в практиката се проверява кои страни или елементи в нашите идеи са обективни и кои чисто субективни, т. е. привнесени от самите нас в идеите, и кои се определят от самите свойства и страни на самите обективни предмети[17].

Тодор Павлов формулира извода, че практиката не е само външноответна реакция, но е и „вътрешно взаимно отражение между човека и природата, при което природата отразява в себе си човека без всяко съзнание, но човекът отразява в себе си природата (включително и самия себе си, взет като неин продукт и съставна частица) с пълно, а именно с човешко научно съзнание"[18].

Тодор Павлов високо оценява мисълта на Ленин, че гледната точка на живота, на практиката, трябва да бъде първата и основна гледна точка на теорията на познанието. Тази постановка дава възможност да се преодолее механическото разбиране на практиката като критерий на истината, релативизма и прагматическия субективизъм. В светлината на тази мисъл Т. Павлов изяснява въпроса за приоритета на практиката по отношение на теорията. Това не означава механическо свеждане на теорията към практиката, отричане на спецификата, относителна самостойност и действеност на теорията, нито пък нейното надценяване (което води до субективизъм във философията и романтически утопизъм в практиката)[19]. Ако практиката без теорията е сляпа, стихийна, ограничена — твърди Т. Павлов, — теорията без практиката е пуста, мъртва, безсилна.

Значението на *проблемата за истината* в марксистко-ленинската философия се определя от това, че в едно или друго разглеждане на въпроса за абсолютната и относителната истина се съдържа същността на всяка гносеология — признава ли се или се отрича истината, кое познание е истинно,

[17] Пак там, с. 271.
[18] Пак там, с. 288.
[19] Пак там, с. 293.

може ли човек да достигне до абсолютна истина, същността на относителната и абсолютната истина.

Тодор Павлов определя истината като „най-висшата форма на субективно отражение в човешкото съзнание на обективната действителност"[20]. Като образ истината не може да има в себе си своя изходен пункт, нито своята цел, своя критерий. Като образ тя е длъжна да разчупи омагьосания кръг на идеализма и агностицизма и да се добере до обективната действителност, съществуването и измененията на която съставя основата, целта и критерия на истината[21].

Вън от практиката, без практиката мисълта не може да бъде обективно значима, т. е. не може да бъде истина. Вън от практиката мисълта не може да бъде ясна, хармонична, единна, ценна и пр. Само практиката дава обективен критерий за установяване истинността на мисълта, само в нея и чрез нея човек е най-общо, най-непосредствено-действено и най-необходимо свързан с цялата действителност, от която самият той е органична частица и чиято „природа" носи дълбоко в себе си.

Интересни мисли и съображения развива Т. Павлов и по въпроса за абстрактността и конкретността на истината. Истината всякога е обективна, но тя е и човешка истина. Като определена човешка истина, тя е всякога конкретна в своята абстрактност, което означава, че тя е „конкретно определена идея-образ на обективно-реалната действителност". Неконкретната истина не е никаква истина, а е „субективна игра", далечно подобие или сянка на истината и с една дума лъжеистина, т. е. неистина[22].

В светлината на Лениновите мисли за абстрактното и конкретното Т. Павлов разглежда възможността за обратното връщане от „абстрактното" и „мъртвото" общо към „конкретното" и „живото" единично. Тази възможност се определя преди всичко от факта, че няма и не може да има общо, което да не преминава в особено и единично, и обратното — няма особено и единично, което да не преминава в особено и общо. С други думи, общото и единичното са диалектически свързани помежду си, те са противоположности, които, различавайки се и противопоставяйки се, същевременно взаимно се проникват, преливат се едно в друго, са в диалектическо единство, или с други думи казано, „в определен сми-

[20] Пак там, с. 429.
[21] Пак там, с. 492.
[22] Пак там, с. 499.

съл и степен се намират в процес на съвпадение или отъждествяване".

Проблемата за абсолютната и относителната истина Т. Павлов разглежда и в духа на изказванията на Енгелс и Ленин. Той формулира два основни извода, които имат решаващо значение за правилното разглеждане на тази проблема.

Първи извод. Едното и единното „природно цяло" се проявява в безкрайното множество на своите „части", „форми", „страни" и др. Вън от тях, без тях то би било пуста, замръзнала, мъртва абстракция, а не реална, пълнокръвна, жива, развиваща се конкретна действителност. От това пък следва: без условното, относителното, ограниченото (битие и познание) не е възможно и не съществува също така и безусловното, абсолютното, неограниченото (битие и познание). С други думи, без релативното (битие и познание) не е възможно и не съществува абсолютното (битие и познание). Абсолютното съществува не вън, а само във и чрез релативното[23].

Втори извод. Всяка част и всяка отделна форма, проява (следователно всяко относително битие и познание) са възможни само като части, форми или прояви на своето едно и единно природно (материално) цяло. Само във и само чрез него те могат да бъдат и са реални части, форми или прояви и да не се превръщат в пусти, разпокъсани, неподвижни, мъртви абстракции. Релативното (битие и познание) е възможно и съществува не вън, а само във и чрез абсолютното[24].

Тодор Павлов разработва оригинално и въпроса за истината като метод на познанието. Разглеждайки истината като жив всестранен и диалектически процес на съвпадение на идеята с предмета, той изтъква, че тя всякога е и трябва да се вземе като метод на познание. Една истина, ако не се развива, ако е неподвижна, тя се превръща в своята противоположност, в заблуда. Това определение на истината съдържа в себе си и метода на познанието. Т. Павлов разкрива и причината за неразбирането на истината диалектически, т. е. в развитие, като жива, непрекъснато обновяваща се. Това е, че на истината се гледа като на отделно съждение, а не като диалектически процес на отражението на обективната материална действителност. Истината, посочва Т. Павлов, не е само резултат от мисленето, а е и истина-движение, истина-развитие, което означава, че тя всякога е истина-метод.

[23] Вж. Т. Павлов. Теория на отражението, 1945, с. 524.
[24] Пак там.

§ 2
Тъждество на диалектика, логика и гносеология

Тази проблема е основна, характерна за ленинския етап в развитието на марксистката философия. Нашите марксисти ленинци я възприемат и творчески разработват.

Сава Гановски изхожда от постановката, че онтологията и гносеологията са свързани помежду си, че има връзка между учението за битието и учението за предмета на познанието. Тези изводи произтичат от основното положение на материализма: материята съществува преди и независимо от съзнанието, мисленето е отражение на битието. Следователно, заключава Гановски, не може да се строи теория на познанието откъснато от онтологията. Той подчертава, че гносеологията не е самостоятелна наука, и привежда доводи в подкрепа на този възглед. Познанието като процес, който се извършва само в субекта, не може да бъде обект на материалистическата теория на познанието. Ако изучава познанието откъснато от това, което се познава, гносеологията ще влезе в задънена улица. „За последователния материализъм — обобщава Гановски — теорията на познанието не е самостоятелна наука"[25]. Това са основните, теоретически положения, от които Гановски изхожда, обосновавайки единството на диалектиката, логиката и гносеологията.

Върху основата на Лениновата мисъл за тъждеството Гановски разглежда по-конкретно предмета и същността на диалектическата логика. Той я определя като наука, която разглежда въпроса, по какви закони се развива нашето познание, какви степени преминава човешкото разбиране на действителността, как става преминаването от една степен към друга[26]. Диалектическата логика показва връзката и развитието на категориите, как става развитието на материалния свят и на познанието, показва как с развитието на законите на действителността се развиват логическите категории. Тя показва, че логическите категории в основата си отразя-

[25] С. Гановски. Основни направления във философията, с. 138.
[26] Пак там, с. 151.

ват историческия път в развитието на действителността и познанието.

В „Теория на отражението" (1936) Тодор Павлов разработва задълбочено проблемите за тъждеството на диалектиката, логиката и гносеологията. Той определя логиката (теорията на познанието, диалектиката) като съдържателна наука. Тя не е наука само за чисто обективните, чужди на нещата, „външни", безсъдържателни „форми" на мислене. По необходимост тя не е формална, а дълбоко съдържателна наука и в този смисъл „тя е наука не само за най-общите закони на всички (природни, обществени и духовни) неща; не само наука за най-общите закони на развитието на мисленето, но и за най-общите закони на развитието на обективната действителност"[27]. Следователно Т. Павлов достига до извода на Енгелс и Ленин, че логиката е философска наука, е философия. Именно като такава наука философията си поставя за задача да даде, определи, „изясни" не естественонаучните, математическите или социологическите, а именно философските понятия за нещата (за материята, пространството, времето, движението, числото, съзнанието, обществото и т. н.)[28]. Т. Павлов дълбоко вниква в мисълта на Ленин, че философията определя материята не само като обективно-реално съществуваща вън и независимо от съзнанието, но и като обективна реалност, която, породила веднъж съзнанието, се отразява повече или по-малко вярно и пълно в него. В светлината на тази Ленинова мисъл Т. Павлов доразвива възгледа си за философията, като изтъква, че тя е „наука за най-общите закони на съдържателното мислене", отразяващо обективното битие. В това той вижда нейния специфичен характер, задачи и значение, поради които тя може да съществува като особена, обща наука наред с останалите, по отношение на които (поради това че изследва основните закони на всяко обективно мислене) тя е най-обща научно-методологическа основа.

За обосноваването на диалектическия материализъм като тъждество на диалектика, логика и гносеология Т. Павлов тръгва от научния, марксистки анализ на обекта и субекта, на формата и съдържанието. Като отхвърля решително идеалистическия възглед (който надценява, абсолютизира спецификата и относителната самостойност на философията като обща наука и в резултат на това стига и до отъждествяването на идеите с предметите), а също така и разните механически теории (според които идеите са субективни състояния, знаци, йероглифи), Т. Павлов изтъква и обосновава основното теоретическо положение на марксизма-ленинизма: само върху базата на диалектикоматериалистическата теория на отражението е възможно преодоляването на старите „метафизически, онтологически, космологически, гносеологически и други „теории", преодоляването на формалния и субективен характер на логиката". В резултат на това може да се изгради научна философия „като специфична и относително самостойна наука за човешкото мислене, за неговите най-общи форми, закони и категории, които в качеството си на обективни отражения-обобщения на цялото развитие на всички (природни, обществени и духовни) неща, със самото туй придобиват дълбоко съдържателен характер и значение"[29]. Философията не отрича абсолютно, заключава Т. Павлов, а само „снема" диалектически, преодолява отрицателното, съхранява положителното, за да го включи и доразвие в една качествено нова теория и метод.

За Т. Павлов философията е обща теория на съдържателното мислене, тя се интересува от въпросите на обективното съществуване и развитие на материалната действителност, подчертава нейната първичност и независимост от съзнанието, нейната определяща роля и значение. При това той винаги прави разлика: философията върши това не както например физиката или биологията. И дебело подчертава главната особеност на философията като обща теория и метод — това се върши винаги „във връзка с въпроса за съдържанието, обективния характер и значението на мисленето. Тя го върши като обективна гносеология, като съдържателна логика, като исторична диалектика"[30]. Тези изводи Т. Павлов прави в светлината на Лениновото определение на логиката. „Логиката е наука не за външните форми на мисленето, а за законите на развитието на всички материални, природни и духовни неща, т. е. на развитието на цялото конкретно съдържание на света и познанието му, т. е. извод, сума, заключение от историята на познанието на света".

В духа на Ленин Т. Павлов определя философията като наука, която едновременно е логика, гносеология и диалектика. Тя е наука за съдържателното логическо мислене, обобщава историята на цялото познание на света, който се е

[27] Т. Павлов. Теория на отражението, 1938, с. 227—228.
[28] Пак там, с. 238.
[29] Т. Павлов. Теория на отражението, 1945, с. 354.
[30] Пак там.

отразил в него с най-общите закони на своето развитие. Поради това философията включва в „снет“ вид основните въпроси на онтологията, на старата космология и на методологията и следователно тя е „едновременно и логика, и гносеология, и диалектика“[31].

§ 3
Единство на логическото и историческото

На основата на тъждеството на диалектика, логика и гносеология С. Гановски и Т. Павлов разработват и въпроса за единството на логическото и историческото. И тази проблема те разглеждат от последователни диалектикоматериалистически позиции.

Какви основни моменти характеризират възгледа на С. Гановски по тази проблема на марксистката гносеология?

Сава Гановски започва анализа на логическото и историческото с онова, което е най-важно, най-значимо и теоретически най-основно, съществено: обективната материална действителност се развива, развиват се и понятията, категориите, които отразяват в съзнанието на човека различните страни и закономерности на тази действителност. Или, което е все едно и също: с развитието на обществената практика се изменят и развиват понятията и категориите ,създават се нови понятия.

Но С. Гановски не се задоволява само с тази обща характеристика на логическото и историческото. На тази теоретическа основа и в светлината на Лениновата мисъл за тъждеството на диалектиката, логиката и гносеологията той разкрива същността на диалектическата логика, определя я като наука, която показва връзката и развитието на категориите, как става развитието на материалния свят, на нашето познание, как с развитието на законите на действителността се развиват логическите категории. Тя показва, че логическите категории в основата си отразяват историческия път в развитието на действителността и познанието[32].

Докато С. Гановски изследва и анализира проблемата за логическото и историческото в един по-общ аспект, Т. Павлов разглежда по-конкретно единството на логическия и

[31] Пак там, с. 355.
[32] С. Гановски. Основни направления на философията, с. 151.

историческия метод на изложение и изследване. Той също изхожда от основните положения на марксистката философия — действителността е единна в своето безкрайно многообразие, като такава се отразява в мисълта, поради което и тя трябва да бъде единна в безкрайното си многообразие. Действителността се развива непрекъснато, науката, взета като непрекъснато развиващо се отражение на действителността, също се развива, затова тя е история в най-широкия смисъл на тази дума.

За Т. Павлов логическата форма на изложение и изследване по самото си съдържание и същност е исторична. Историзмът не се съдържа във формата на логическото изложение и изследване, а в самата му научна същност и съдържание, в най-дълбоките му научни тенденции и значение.

В духа на Енгелс и Ленин Т. Павлов определя логическия метод като „историчен в абстрактен вид“, а историческия като „логически в конкретен вид“. И той конкретизира тази своя мисъл: да се пише в историческа форма не означава просто хронологическо изброяване на събитията, а проследяване и установяване как в историческите събития (богати с всевъзможни случайности) се проявява определен обществен закон. За логическия метод точното спазване на хронологията не е закон, не е закон и точното подреждане на понятията в реда, по който те са се развивали фактически в историята. Но означава ли това, че общите изводи могат да бъдат в противоречие с историческите резултати от развитието? Не, не означава. Точно обратното е вярно. „Общата основа и общите изводи — пише Т. Павлов — трябва да са в съгласие с историческите резултати от развитието на познанието и в последна сметка с развитието на практиката“.[33]

И в пълно съгласие с духа и същността на изказванията на класиците на марксизма по въпросите на логическото и историческото Т. Павлов формулира особено ценни изводи: „Теорията — пише той — е исторична по съдържание, неисторична по форма. Историята е исторична по форма, но е теоретична по съдържание“. А науката изобщо, за която говори Маркс, е „исторична и по форма, и по съдържание и като такава тя е абсолютна история в завършен вид“[34].

С разработката на проблемата за логическия и историческия метод на изложение и изследване Т. Павлов допринася да се разкрие подценяването от страна на някои маркси-

[33] Т. Павлов. Теория на отражението, с. 209.
[34] Пак там.

сти на въпроса за логическата форма, така високо оценявана от класиците на марксизма-ленинизма. От друга страна, на основата и в духа на изводите, до които достига, изследвайки тази проблема, Т. Павлов разкрива една от най-главните теоретически грешки на меншевиствуващите идеалисти в СССР. „Често се забравя — пише Т. Павлов, — че нещастието на меншевиствуващите идеалисти не се състоеше в това, че те се опитваха да си служат с логическата форма... а в туй, че мисленето у тях бе откъснато от живата обществена практика“[35]. И по-нататък: „У меншевиствуващите идеалисти, строго взето, не е имало логически метод, а само схоластичен логизъм. И действително това бе именно така“[36].

§ 4

Философия и частни науки

Тази проблема разработват главно С. Гановски и Т. Павлов.

Като изхожда от Лениновата теза: „От живото съзерцание, към абстрактното мислене и от него към практиката — такъв е диалектическият път на познанието на истината, пътят към познанието на обективната реалност“, С. Гановски дава научно определение на философията като наука. Философията има пълно право на съществуване „но само като наука, която е свързана с действителността, с положителната наука, която има за източник практическата дейност, а също така и за критерии на своята вярност взема практиката, производствено-общественната критическа практика, като диалектически материализъм, като наука за най-общите закони на движението и развитието на материалната действителност —

[35] Т. Павлов. Теория на отражението, 1938, с. 211.

[36] Пак там.

Приведохме тези цитати, тъй като в тях наистина се дава правилна характеристика на меншевиствуващите идеалисти, която е в пълно съгласие с последните оценки на съветските философи за тях, а именно, че те са допуснали формалистически уклон. Като се вземе предвид, че до тези изводи Т. Павлов достига в края на 30-те години, може да разберем изключителното значение на тези постановки на Т. Павлов, доказателство за неговото умение, изхождайки от духа на изказванията на класиците на марксизма-ленинизма, правилно да характеризира философски школи и течения, да формулира изводи, обогатяващи марксистко-ленинската философия.

природата, обществото и човешкото мислене, като наука за правилното познание и изменение на действителността, като борческо ръководство за познание и действие, като борческо мировъзрение и метод“[37]. Гановски определя диалектическия материализъм като нова, по-висша степен в развитието на материализма, резултат на научното и философското развитие, от една страна, и от новия етап на класовата борба — от друга. На историческата сцена излиза нова обществена класа — пролетариатът, който в изпълнение на своята историческа задача трябва да създаде своя идеология, свой метод и мироглед.

Като анализира предмета и същността на диалектическия материализъм, той посочва, че научната, материалистическа диалектика разкрива единството и многообразието на тази действителност, основните закони на нейното движение, изменение и развитие, пътищата на познанието ѝ и т. н. Следователно диалектическият материализъм е научен мироглед и единствено правилен метод, подход, правилно отражение, обяснение и осъзнаване на действителността и начин на действие. Същността на диалектическия материализъм е, че той е борчески метод и мироглед. Именно с тази главна особеност и същност на научната материалистическа философия С. Гановски обяснява органическата ѝ връзка с практиката, със специалните науки.

Сава Гановски пояснява, че диалектиката, конкретизирана в изучаване на природата, става диалектика на природата, а в обществото — диалектика на обществото, исторически материализъм. Но природата и обществото се изучават и от редица частни, специални науки. Като се опира на определението, което Енгелс дава на предмета на естествознанието (то изучава движещата се материя, телата, които са неотделими от движението), той успешно изяснява проблемата за отношението между философията и частните науки. Естествознанието изучава телата, разглеждайки ги с тяхното съотношение едно с друго, в движение. Следователно познанието на различните форми на движение е главният предмет на тази наука. В какво може да се изрази ролята на философията по отношение на частните науки? Преди всичко в това, отговаря Гановски, че диалектическият материализъм трябва да разкрива в конкретните форми, явления,

[37] С. Гановски. Основни направления във философията, с. 10—11.

процеси общите закони в тези процеси и явления, да открива конкретизация на тези общи закони[38].

Но С. Гановски е чужд на опростенческото и вулгарно разбиране на диалектическите закони. При прилагане на общите диалектически положения към отделните науки той обръща сериозно внимание на една важна особеност: да се държи сметка за тяхното своеобразие. Утвърждавайки, че общите закони са свойствени на всяка отделна сфера от явления и процеси, той дебело подчертава, че тези общи диалектически закони се проявяват своеобразно в конкретните процеси и явления. Нещо повече: „Знанието на общите закони на една област от явления ни дава правилен подход към изучаване и изменение на отделните явления; то ни дава метода на отражението, на осъзнаването и пътя на изменението на отделните явления"[39]. Или с други думи „диалектическият материализъм, който изучава основните, най-общите закони на движение и развитие на материалната действителност, служи като метод, е методология на специалните науки, които изучават отделните форми на движение и развитие на материята"[40].

В духа на Ленин С. Гановски разглежда и значението, което има за физиката философското понятие за материята. Само поради това, че видни физици неправилно разбират от философска гледна точка материята, отъждествяват философското с физическо нейно схващане, те изпадат на позициите на физическия идеализъм, достигат до коренно ненаучни изводи (че материята е изчезнала и пр.). Те не могат да проумеят, продължава Сава Гановски, че новите открития на физиката в областта на строежа на материята не засягат изобщо въпроса за обективното съществуване на материята, това единствено свойство на материята, с признанието на което е свързан философският материализъм[41].

Проблемата за отношението между философията и частните науки Т. Павлов поставя и развива още през тридесетте години. Той дълбоко вниква в основните идеи на Ленин, формулирани в „Материализъм и емпириокритицизъм". Ленин обосновава възгледа, че измененията в нашите физически понятия за структурата и структурната закономерност на материята не унищожават факта, че материята съществува

[38] С. Гановски. Основни направления във философията, с. 188.
[39] Пак там, с. 189.
[40] Пак там, с. 189.
[41] Вж. пак там, с. 191.

обективно. Напротив, заявява Ленин, достиженията на съвременната физика само потвърждават това основно положение на всяка материалистическа философия, че материята е обективна и съществува вън и независимо от съзнанието. Това е именно философското понятие за материята, което не само не бе отречено от успехите на физиката, но не бе дори и засегнато, за разлика от физическото понятие на материята, в което настъпва истински преврат. На тази основа Т. Павлов определя физиката като частна наука, която изучава, установява, изяснява, определя структурата и структурната закономерност на материята не откъм ония нейни страни, които са обект на биологията, химията или други частни науки. А философията изследва, изяснява, определя материята „като обективна реалност, отразявана с по-голяма или по-малка вярност и пълнота от породеното от нея, но не съществуващо без нея, вън от нея съзнание"[42]. Т. Павлов обръща сериозно внимание на втората страна на основния философски въпрос, че материята е не само обективна реалност, но и отразявана от съзнанието.

В „Теория на отражението" Т. Павлов разработва въпроса за отношението на философията и към някои други частни науки — психологията, биологията, социологията и др. Той обобщи и синтезира Лениновото разбиране за отношението на философията към частните науки, формулира редица общометодологически изводи, с които обогати марксистко-ленинската философия. „Както във всичко, така и тук — пише Т. Павлов — ние ще вървим именно по неговия (на Ленин — б е л. р е д.) път и дълбоко сме убедени, че той ще ни заведе не във „философското идеалистическо блато", а напротив — към самата научно-философска истина"[43].

Философията за разлика от психологията изучава „общите закони и форми на мисленето откъм тяхната обективна значимост като отражение на действителността, интересува се от истината като функция и резултат на човешката мисловна дейност, търси да открие, осветли, определи обективните основания, критерия и целта на познанието"[44].

Тодор Павлов разглежда и отношението между философия и биология. Изясняването на тази проблема той започва с разглеждане предмета на биологията: тя изследва и решава

[42] Т. П а в л о в. Диалектическият материализъм и другите философски учения — В: Избр. произв., т. VIII, 1965, с. 152.
[43] Т. П а в л о в. Теория на отражението, 1945, с. 356.
[44] Пак там, с. 371.

25. Пор. № 163

въпросите за особената структура и структурна закономерност на живата материя, на органическата материя, на организмите. Изследването на структурата и структурната закономерност на клетката съставя съдържанието на всяко биологическо изследване. Т. Павлов анализира състоянието на биологията в резултат на изключителните научни постижения в тази област — учението за електронния и йонния състав и функции на живата клетка, учението за електро-физиологическата структура и закономерност на нервномозъчната система на животните и човека, учението за наследствеността и др. Някои биолози (Дриш и др.) — пояснява Т. Павлов, — както и философстващите физици започват да правят изводи за чисто духовния, психоидния, витално-творческия и др. характер на жизнените процеси и с това влизат в противоречие с целокупната човешка научна мисъл. Правилно Т. Павлов изтъква, че с причините (социални и теоретически), които доведоха философстващите физици до антинаучни, реакционни изводи, може да се обяснят и ненаучните изводи, до които достигат биолозите. Едни от тях изпадат в мистицизъм, други се връщат към грубия механицизъм.

Къде е изходът?

Преди всичко в научното, марксисткото разбиране за отношението между философия и биология. При това Т. Павлов тръгва от основното марксистко положение, че от гледна точка на философията „живата материя като всяка друга материя е преди всичко обективно съществуваща реалност и като всяка материя и тя може да се отразява повече или по-малко адекватно в човешкото съзнание“[45]. Следователно „философията на биологията е логика на биологията, т. е. философията на биологията е материалистическата диалектика, приложена и конкретизирана в областта на биологическите явления“[46].

Тодор Павлов определя обществознанието като „съвкупност от всички частни науки, изучаващи оная област от действителността, която обикновено се нарича обществен живот или обществено-историческа (в отличие от природноисторическата) действителност“[47]. Задачата на обществознанието е да изследва „структурата и структурната закономерност на обществото“, т. е. частнонаучното понятие за обществото. За

[45] Т. Павлов. Философията и частните науки, С., с. 31.

[46] Пак там.

[47] Т. Павлов. Теория на отражението, 1938, с. 291—292.

разлика от това разглеждане философското понятие за обществото схваща обществено-историческата действителност „като особена обективна реалност, отразяваща се повече или по-малко вярно и пълно в общественото съзнание на хората“. Този извод Т. Павлов прави върху основата на Лениновото положение за философското и частноноучното понятие за материята.

Тодор Павлов дава определение на историческия материализъм като наука. Той не е отделна философия. Като изхожда от мислите на Маркс и Ленин, че философията (логика, гносеология, диалектика) е най-общата наука за развитието, която се конкретизира в най-общите изводи и проблеми на природознанието и обществознанието, той изтъква, че историческият материализъм е диалектика на обществото, „относително самостойна философска теория на общественото развитие на човека и основен общ научен метод на всяка частна обществена наука, в туй число и на политическата икономия, на езикознанието, на етиката, на естетиката и т. н.“[48]. Т. Павлов научно обосновава социологията като наука, като частна наука за обществото.

Тодор Павлов поставя и решава и други важни методологически проблеми — за отношението между философия и социология, между историческия материализъм и научната социология. Той определя историческия материализъм като „диалектикоматериалистическа философия или логика, но „приложена“ не само към една, а към всички частни науки за обществения живот на човека... логика на човешката история“[49].

Социологията, макар че е най-общата измежду обществените науки, е частна (нефилософска) наука и тя не бива да се отъждествява с историческия материализъм, който е философска наука, логика на общественото развитие.

[48] Т. Павлов. Теория на отражението, 1945, с. 394.

[49] Пак там, с. 399.

ГЛАВА ОСМА

БУРЖОАЗНИ ФИЛОСОФСКИ ТЕЧЕНИЯ МЕЖДУ ДВЕТЕ СВЕТОВНИ ВОЙНИ

§ 1

Характер на историческата обстановка и на идейния живот

Две големи международни исторически събития бележат началото и определят характера на социалното и идейно-политическото развитие на България в периода между двете световни войни — Първата световна война и победата на Октомврийската социалистическа революция.

Материалната и духовната разруха, причинени от Първата световна война, дадените милиони безсмислени човешки жертви, икономическият хаос, настъпил след нея, разтърсват силно устоите и престижа на господствуващата буржоазна класа. Те разголват до краен предел класовоегоистичната природа на капиталистическия строй, на буржоазната политика и идеология, лицемерието на нейния хуманизъм. Войната не само не донася някакво разрешение на противоречията между империалистическите държави, но още повече ги задълбочава. В редица страни, в които господството на буржоазната класа е застрашено, тя прибягва към груб терор и установява фашистка диктатура (Италия, България, Германия, Испания). През 1929—1933 г. дълбока икономическа криза разтърси главните капиталистически страни. Фашистка Германия и Италия напущат Обществото на народите и усилено започват да се готвят за реванш и агресивна война.

В същото време победоносният грохот на социалистическата революция в Русия отеква по всички краища на земното кълбо. Той разбужда народните маси, повишава до невиждана висота революционния подем на трудещите се, активизира националноосвободителните движения. В условията на световната икономическа криза единствено незасегнат от нея остава СССР. Тъкмо напротив, в това време Съветският съюз бележи първите крупни успехи на своята икономика — създава собствена индустрия и модернизирано колективно селско стопанство.

Тези събития дават дълбоко отражение върху идейния живот на епохата. От една страна, идеите на марксизма и социализма получават невиждано дотогава разпространение и влияние, а от друга — спада доверието към буржоазните философски и идейни течения. Господствуващата буржоазна класа се принуждава да търси нови некомпрометирани теории, чрез които да спечели доверието и да възстанови господството си в съзнанието на хората. На преден план тя започна да изтиква по-реалистични и свързани с големите постижения на естествознанието философски теории като прагматизъм, бергсонизъм, емпириокритицизъм, фройдизъм и др. Настъпващият фашизъм предлага за нови и революционни крайно реакционните концепции на Ницше и Шпенглер, на неохегелианството и расизма, за да даде идейно-теоретична обосновка на своята мракобесническа политика и практика.

Независимо от вътрешните си различия и противоречия представителите на световния империализъм остават единни в едно — в общата си борба срещу марксизма и комунизма. Антикомунизмът става характерна черта на тоталната стратегия на империалистическата икономика, политика и идеология. Буржоазните философски и идейни течения все повече получават антикомунистическа насоченост. Основна задача на много от тях става опровергаването на марксизма и на неговата философия.

Последиците от всеобщата криза на капитализма засягат и капиталистическа България. Икономическото разорение от Първата световна война и победата на социалистическата революция в Русия довеждат до рязък революционен подем на народните маси, който намира израз във Владайското войнишко въстание (1918 г.), в многобройните стачки на българските миньори, железничари и други трудещи се през 1919—1920 година. През 1922 г. в България се разгръща масово движение за оказване помощ на гладуващото руско население, за разоръжаване на врангелистките белоемигрантски

войски и въобще в подкрепа на Съветска Русия. Влиянието на идеите на марксизма и на социализма получава голям размах. В редица градове и села на страната общинските избори са спечелени от комунисти и са установени общински комуни.

Изплашена не на шега за своето господство, българската буржоазия е принудена временно да отстъпи властта на Българския земеделски съюз. С това тя успява да постигне две цели: да внесе успокоение сред разбунтувания народ, да противопостави селячеството на българската работническа класа. Като се възползува от постигнатия разкол между трудещите се, тя успява да набере сили и през юни 1923 г. смъква чрез военен преврат законното демократическо правителство на Земеделския съюз и установява фашистка диктатура. След като се разправя жестоко с въстаналия през септември 1923 г. под ръководството на Българската комунистическа партия и на Земеделския съюз български народ, фашизмът спуска черна завеса над политическия и духовния живот на България. Дейността на комунистическата партия и на всички прогресивни организации се забранява. Засилва се икономическата зависимост на страната от чуждестранния капитал, особено на германския. Духовното и философското развитие на България изпада под силното влияние на упадъчните философски и идейни течения на западните капиталистически страни и особено на фашистката идеология.

Посочените общественоисторически условия обуславят две основни направления в развитието на философската мисъл в България -- на буржоазната, включително и дребнобуржоазната философия и на марксистката философия. Непрекъснатата и постоянно нарастваща борба между тях изпълва съдържанието на идейния живот на страната през целия период между двете световни войни като част от общата борба на идеологическия фронт между световната буржоазия и пролетариата.

През разглеждания период българската буржоазия не е еднородна и единна. Отделни нейни слоеве и групи са свързани с различни представители на световния империализъм — с английския, френския или с италианския и германския капитал, в съответствие с което се определя и тяхната политическа ориентация. Нейният идеологически живот се характеризира не само с присъщата за буржоазната идеология пъстрота на идейните и философските течения, но и с очертаването на две основни тенденции в тази идеология —

нефашистка буржоазнодемократична и профашистка или открито фашистка тенденция. Прекъсването на философските традиции в България обуславя до голяма степен епигонския характер на буржоазната философия. Българската буржоазна интелигенция получава своето образование предимно в Германия, Австрия, Франция, Швейцария и в много редки случаи — в Англия или САЩ. Тя формира своя мироглед под влияние на господствуващите в западните капиталистически страни упадъчни философски течения. Възгледите на преобладаващата част от българските буржоазни философи са еклектически. Вътрешната противоречивост и непоследователност е тяхна характерна черта.

В зависимост от засилването или отслабването на монархо-фашистката диктатура отделните кръгове от българската буржоазна интелигенция използват доста пъстър арсенал от философски и идеологични течения: прагматизма, бергсонизма, фройдизма, ремкеанството, неокантианството, ницшеанството, неохегелианството, включително и открития расизъм и фашизъм. Представителите на всички тези течения използват широко буржоазните издателства, списания, вестници и университетските катедри, за да разпространяват своите възгледи и да се противопоставят на влиянието на марксистката идеология и философия. Въпреки положените усилия те трудно намират благоприятна почва сред широките слоеве на народните маси и влиянието им обикновено се ограничава сред малки групи и отделни кръгове от буржоазната интелигенция. Само ремкеанството създава своя школа и събира определен брой последователи. Дори фашистката идеология, която през втората половина на 30-те години монархо-фашисткото правителство се опитва с всички средства да превърне в държавна идеология, постига твърде ограничени резултати и остава чужда на българския народ и на неговата трудова интелигенция.

Извършеното от марксистката партия на Д. Благоев и от неговите съратници и ученици оставя дълбоки и трайни следи в съзнанието на народа. В процеса на постепенната ленинизация на марксисткия философски и идеологичен фронт българските марксисти твърдо отстояват и творчески развиват марксистката философия, като възмъжават в непримиримата борба с буржоазната философия. Въпреки неравните условия, при които се води борбата, въпреки постоянните преследвания от фашистката власт те винаги намират възможност да посрещнат още в зародиш, да бият и разобли-

чават ненаучната същност и реакционна функция на всяко философско течение, с което българската буржоазия се опитва да си послужи. В борбата българските марксисти се опират на Лениновото философско наследство, доколкото ленинският етап се утвърждава в българската философска мисъл много по-рано, отколкото в другите страни. В резултат на боевата и непримирима борба на българските марксисти влиянието на буржоазните философски течения е ограничено, като се подготвят и условията за техния пълен разгром още преди победата на социалистическата революция. Тази борба до голяма степен е улеснена от противоречията между отделните буржоазни течения и особено между двете основни крила — нефашисткото и фашисткото.

§ 2
Нефашистки и дребнобуржоазни философски учения

33

Прагматизмът

Идеите на прагматизма[1] се появяват в българския печат още в началото на нашия век. През 1902 г. е преведена книгата на У. Джеймз „Беседи с учителите върху психологията", а от 1903 г. в българските педагогически списания все по-често се споменава за новаторските идеи на Д. Дюи. Във връзка със смъртта на Джеймз през 1910 г. е публикувана статия от Георги Минев[2], в която за първи път се излагат по-подробно идеите на прагматизма. Но едва след Първата световна война идеите на прагматизма получават по-широка известност в страната, и то на първо място с педагогическите възгледи на неговите представители. И това не е случайно. Именно след Първата световна война и Октомврийската социалистическа революция се поставя въпросът за обновяване на българското народно образование и за въвеждане на трудовото училище. В търсенето на нови идеи за преустройство на българското училище новаторските идеи на прагматизма допадат на прогресивното и либерално настроено българско учителство. Педагогическите идеи на прагматизма стават обект на оживени дискусии в българските педагогически списания „Училищен преглед", „Свободно възпитание", „Наука и образование" и др. Преведена е книгата на Д. и Е. Дюи „Бъдещото училище" (1924), издадени са книгите на Дюи „Психология и педагогика" (1929), „Училището и детето" (1934) и трудовете му „Интересът и усилието в образованието" (1938), „Опитът като основа на образованието" (1939), „Детето и учебната материя" (1943—1944), публикувани в списание „Свободно възпитание", а основното педагогическо произведение на Дюи „Демокрация и образование" излиза в 1946 г. Може да се каже, че Дюи е един от чуждите буржоазни автори, които упражняват най-силно влияние върху българската педагогическа мисъл.

Философските възгледи на прагматизма обаче нито са така представени, нито пък имат това влияние. От тях и върху тях на български език са посветени само няколко работи. През 1930 г. в библиотека „Натурфилософско четиво" под заглавие „Що е прагматизъм?" са публикувани три популярни статии на Джеймз и непосредствено след това излизат работите на И. Саръилиев „Етюди върху прагматизма. Чарлс Пьорс и неговият принцип"[3], „Прагматизмът на Уйлиъм Джеймс"[4] и монографията му „Прагматизмът" (1938).

Известно влияние прагматизмът упражнява и върху възгледите на Атанас Илиев. В труда си „Душа и религиозно съзнание" (1928) той се опитва еклектически да обедини възгледите на Джеймз за религията, динамичния принцип на Бергсон за душевното развитие, фройдистката концепция за потискането и ремкеанството. Като излага обширно възгледите на Джеймз за религията, А. Илиев не изразява становище по въпроса, дали ползата от религията може да докаже истинността за съществуването на бога. Според него религиозната психология „само регистрира съжденията за трансцендентната реалност и определя тяхната стойност за живота на индивида и обществото"[5]. Атанас Илиев се опитва да обогати схващането на Джеймз за религията с фройдистката концепция за отреагирането на потиснатите желания. Според него обаче само утилитарният принцип не е до-

[1] По-подробно за влиянието на прагматизма в България вж. в: К. Дарковски. Към въпроса за влиянието на прагматизма върху българската буржоазна философия. — Известия на Института по философия, т. XI, 1965.

[2] Вж. Г. Минев. Вилям Джеймс. — Училищен преглед, 1910, кн. 9—10.

[3] Вж. „Училищен преглед", кн. 6, XXXII.

[4] Вж. Годишник на Софийския университет, Историко-филологически факултет, 1934, т. XXX, с. 9.

[5] А. Илиев. Душа и религиозно съзнание. С., 1928, с. 118.

статъчен, за да се обясни религиозното съзнание. Това съзнание е също така израз и на стремежа за преодоляване на утилитарността в името на едно по-възвишено идеално общество. Поради това в пълно съгласие с Джеймз той твърди, че религията е прогресивен фактор в развитието и изграждането на човека.

В друг свой труд — „Съвременната философия и историята на философията" (1936), като излага обективистично гносеологическите възгледи на прагматизма, А. Илиев се опитва да разкритикува основния принцип на неговата гносеология — за ползата като критерий на истината. Но критиката му е доста несполучлива и неубедителна. Като признава, че „морално-волевата природа" на човека играе роля в познавателния процес, той не вижда, че прагматистите поставят в зависимост от тази природа не само познавателния процес, но и самата познавана действителност и по този начин отричат нейното обективно и независимо от съзнанието съществуване. А. Илиев не забелязва субективноидеалистическата същност на прагматистичната гносеология и тя отбягва от неговата критика.

Като представител на прагматизма в българската философска мисъл може да се посочи само Иван Саръилиев (1887—1969), и то с известни уговорки. Възгледите на Саръилиев се формират под влияние на Беркли, Бергсон и Джеймз и също са еклектически, като в едни негови работи преобладава влиянието на прагматизма, а в други на бергсонизма, и същевременно са пронизани от субективния идеализъм на Беркли. В няколкото си работи, посветени на прагматизма, той за първи път запознава по-подробно и цялостно българския читател с философските възгледи на главните представители на прагматизма Ч. Пьорс, Джеймз, Дюи и Шилър. В своята студия „Прагматизмът на Уйлиъм Джеймс" Саръилиев определя прагматизма преди всичко като метод за изясняване на идеите чрез проследяване на практическите последици, до които те водят, и второ — като теория за истината.

За да илюстрира и разкрие същността на прагматизма като метод, Саръилиев си служи с пример, в който съпоставя последиците, до които водят материализмът и спиритуализмът във философията и в живота. „Материализмът — пише Саръилиев — е отричане, че моралният ред е вечен; той е изгасяване на най-важните ни надежди. Спиритуализмът е, напротив, утвърждаване на един вечен нравствен ред; той

окрилява нашите надежди"[6]. Според него ние можем да си направим заключение за „истиновата им стойност, да направим избора си между тях. Ползата от една такава метода — пише той — е очевидна"[7].

Много по-обширно Саръилиев се спира на прагматизма като теория за истината. „Джеймсовата теория за истината — пише той — е един сериозен опит да се хвърли светлина върху една извънредно важна философска проблема, опит в голяма степен сполучлив. Ний намираме тази теория за задоволителна, колкото се отнася до истините на обикновеното и на научното познание, във всеки случай по-забележителна от другите предлагани теории"[8]. В заключителната глава към труда си „Прагматизмът" Саръилиев се опитва да вземе критично отношение към прагматизма като теория за истината. Тук той ѝ отправя няколко възражения. Първото от тях е насочено срещу прагматисткото разбиране за критерия на истината и намира израз във възражението, че не всички истини са полезни и не всички полезни идеи са истини; второто — против релативизма на прагматизма и отричането на абсолютната истина; третото — против верификацията на истината от човека. Но след всичко това Саръилиев не прави извод за несъстоятелността на прагматистката теория за истината. Неговото становище е, че не може да се намери такава теория за истината, която да даде задоволително обяснение на всички истини[9]. Съществуващите теории за истината — кохерентната, кореспондентната, интуитивната и прагматистката, давали правилни обяснения, но на отделни истини. Една единна теория за истината можело да се създаде само ако тя е „синтеза от споменатите главни теории, която покрай новото, което ще съдържа, включва в себе си същественото и ценното от всяка една от тях"[10]. Разбира се, Саръилиев не посочва какво е новото, което ще съдържа тази единна теория, и още по-малко как ще се обединят противоположните концепции на съществуващите теории в нея. Цялата работа е, че концепцията на Саръилиев е еклектическа. Той не може да се откаже от която и да е от съществуващите теории, но е и безсилен да създаде своя концепция, за да се отграничи от тях.

[6] И. Саръилиев. Прагматизмът на Уйлиъм Джеймс. — Годишник на Софийския университет, Историко-филологически факултет, с. 9.
[7] Пак там, с. 9.
[8] Пак там, с. 41.
[9] И. Саръилиев. Прагматизмът, 1938, с. 209.
[10] Пак там, с. 209.

Философските идеи на прагматизма бяха подложени на критика в България както от немарксистки (Ц. Торбов, А. Златаров, Д. Михалчев), така и от марксистки позиции (Т. Павлов, С. Гановски, А. Киселинчев и др.). Една от първите критики на прагматизма е тази на Цеко Торбов[11], отправена от неокантиански позиции. Като разкрива сходството между емпириокритицизма, бергсонизма и прагматизма, авторът отхвърля концепцията за ползата като критерий на истината. Заедно с това Торбов отхвърля и възможността за създаване на каквато и да е друга теория на познанието.

Малко по-обстойна е критиката на прагматизма на Асен Златаров. Той не просто отхвърля прагматисткия критерий за истината, но и сериозно възразява и се обявява против субективистичния релативизъм на прагматистката теория за истината. Съгласно тази теория, изтъква Златаров, истините са чисто субективни ценности, които нямат общовалидна задължителност[12], нещо, което противоречи на науката. В противоречие с науката е според Златаров и теологичната същност на прагматизма, и допущането на индетерминизма. Той определя прагматизма като апология на религията и като ненаучна теория, в която сред плевела се намирали и чисти зърна. Но кои са тези „чисти зърна", той не посочва.

Най-влиятелният буржоазен философ в България Д. Михалчев подлага на критика прагматизма от ремкеански позиции[13]. Преди всичко той разкрива несъстоятелността на прагматизма като метод за разкриване на истинността на дадена концепция въз основа на последиците ѝ. Михалчев отхвърля доводите на Саръилиев и Джеймз, според които материализмът е неистинен, защото водел до песимизъм и не давал опора на нравствеността. Материалистите Плеханов и Холбах, изтъква той, са ценели много повече нравствеността, отколкото тъмните служители на католицизма. Освен това практиката на СССР доказва, че може да има нравственост и без опората на религията. И той заключава, че „прагматическият метод е съвсем негоден и всички възторзи на българския „изложител" на прагматизма са лишени от съдържание и научно значение"[14].

[11] Вж. Ц. Торбов. Ползата като критерий на истината. — Философски преглед, 1929, кн. 5, с. 501—550.

[12] Вж. У. Джеймс. Що е прагматизъм? 1930. Предговорът.

[13] Д. Михалчев. Прагматизмът като ново учение за истината. — Философски преглед, 1930, кн. 5, с. 474—531.

[14] Пак там, с. 494.

В своята критика Михалчев отхвърля прагматизма и като теория за истината. Истинните съждения, изтъква той, ни помагат в практическия живот именно защото са истинни, а не са истинни, защото ни помагат и задоволяват, както твърдят прагматистите. Основният порок, от който се обуславя това превратно разбиране, според него е, че се абсолютизира влиянието на човешките интереси в познавателния процес. Тези интереси, посочва Михалчев, наистина дават насоченост на човешкото познание, но не творят действителността. Но Михалчев не успява да даде едно позитивно решение на проблемата за истината. Като ремкеанец той отхвърля „теорията за образите", към която съвсем неправилно причислява и марксистко-ленинската теория на отражението. Оттук той се опитва да разгледа истината ту като еднозначна с действителността, което води до отъждествяването ѝ с действителността и изключва неистинни твърдения, ту като „израз" на действителността. Но във втория случай той изпада на позицията на кореспондентната теория, защото „изразът" на действителността може да се разбере само като съответствие или несъответствие с нея. Михалчев обаче отхвърля кореспондентната, както и марксистко-ленинската теория на отражението и по този начин проблемата остава без определен отговор.

Михалчев се опира на марксизма, когато критикува концепцията на Джеймз, според която истинността на религията се дължи на успокоението и ползата, която тя носи на вярващите. Практиката, изтъква Михалчев, показва тъкмо обратното. В своето мнозинство работническата класа е атеистична, но живее с високи нравствени идеали и е оптимистична, докато религиозните фабриканти живеят в непрекъснат страх от бунтове и революции. Освен това за работническата класа успокоението на религията е „упойка", която помага на експлоататорите, а не положително качество, както поддържат прагматистите. „Джеймсовата теория за истината — заключава Михалчев — е една *защита на религията* и води фактически към една прикрита *ликвидация на науката*"[15].

Доколкото прагматизмът не е влиятелно течение във философския живот на страната, българските марксисти го удостояват с по-малко внимание. Техните сили се концентрират предимно върху по-опасните буржоазни философски те-

[15] Пак там, с. 529.

чения — ремкеанството, фройдизма, фашизма и расизма. Но доколкото в педагогиката все пак прагматизмът оказва значително влияние, българските марксисти на редица места използуват случая, за да изразят своето отношение и да покажат идеалистическата природа и консервативната идеологическа роля на това учение.

Критични бележки и оценка на прагматизма прави С. Гановски в няколко свои статии, посветени на педагогическите възгледи на Джон Дюи[16], а също така и в труда си „Основни направления във философията". Т. Павлов, който на редица места в своите трудове и най-вече в „Теория на отражението" определя прагматизма като „субективистично и релативистично учение", отхвърля неговата концепция за истината и разкрива субективистичното разбиране на практиката от прагматизма, а Т. Самодумов засяга прагматизма в критиката си на буржоазните теории за трудовото училище. Поцялостна критика и оценка на прагматизма от марксистки позиции обаче бе направена едва в първите години след социалистическата революция от А. Киселинчев в труда му „Прагматичната философия и съвременната реакция"[17].

Още през 1938 г. в статия, посветена на философските и психологическите основи на педагогиката в капиталистическите страни[18], той изтъква, че практицизмът в буржоазната образователна система се дължи на погрешните концепции за ролята на практиката във философията на Джеймз и Дюи. Като изхожда от марксистко-ленинското разбиране на практиката, Киселинчев противопоставя на буржоазния практицизъм политехническата система на образование. В по-късните си работи — „Прогресивни и реакционни идеи в педагогиката" (1947) и „Прагматичната философия и съвременната реакция", Киселинчев опровергава опита на прагматизма да се представи за „неутрално" философско течение, което уж стои над материализма и идеализма. Въз основа на критичния анализ на решенията, които прагматизмът дава на редица основни философски проблеми, той доказва убедително, че прагматизмът е разновидност на субективния идеализъм. Подобно на Беркли, изтъква той, и прагматизмът отрича материята като независима от съзнанието субстанция и я заменя

[16] Вж. Народна просвета, 1933—1934, кн. 6. и Съвременна мисъл, 1934—1935, кн. 7—8.
[17] Вж. Годишник на Софийския университет, Историко-филолог. факултет, т. XV, 1947—1948, също А. Киселинчев. Избрани съчинения, т. I, С., 1964.
[18] Вж. Съвременна мисъл, 1938, кн. 5.

Киселинчев отрича прагматизма

с комбинациите на нашите усещания, а „чистия опит" свежда до нашите преживявания.

Главното ударение на своята критика Киселинчев с основание насочва срещу гносеологията на прагматизма. Отъждествяването на истината с ползата, изтъква той, отваря широко вратите за субективистичен произвол. Фалшива е според него и концепцията на прагматизма за действения характер на познанието. Прагматистите просто свеждат познанието до средство за приспособяване на организма към околната среда. Тук се изпуща, изтъква той, коренната разлика между мисленето у животните и у човека. Докато за животните то наистина има само ориентировъчен характер, то „човешкото мислене — пише Киселинчев, — човешката теоретично-познавателна дейност е опосредована дейност, чрез която се разкриват съществените свойства и отношения на обективната действителност"[19] Оттук тази дейност е мощно средство и за изменение на средата в желана насока.

Киселинчев разграничава марксисткото разбиране за практиката като критерий на познанието от прагматисткото. Сходството между тези две разбирания, изтъква той, е само външно, на думи. Всъщност прагматистите отъждествяват практиката с ползата на отделните субекти, докато марксизмът има предвид обществено-производствената и революционно-преобразователната дейност на хората. При прагматизма практиката се тълкува в субективноидеалистически дух като съвкупност от субективни преживявания, докато за марксизма практиката е материална дейност, взаимодействие между материални субекти със заобикалящите ги материални обекти.

Наред с разкриването на ненаучните основи на прагматистките концепции Киселинчев обръща сериозно внимание и на реакционната идеологическа роля на това учение, която се съдържа в опита му да примири науката с религията, да замени революционното изменение на обществото с реформистко, да приспособи трудещите се към капиталистическите условия.

От изложеното става ясно, че философските възгледи на прагматизма имат сравнително ограничено влияние в България. Това се дължи, първо, на обстоятелството, че по-голямата част от българската буржоазна интелигенция получава образованието си предимно в Германия, Австрия и Швейцария и в твърде редки случаи в Англия. Второ, по-слабото

[19] А. Киселинчев. Избр. съч., т. 1, с. 324.

познаване на английския език е също пречка за по-широко проникване на неговите идеи. Трето, прагматизмът среща в България други буржоазни учения като ремкеанството, бергсонизма, фройдизма, които вече го конкурират и възпрепятстват неговото разпространение. Четвърто, марксистката идеология тук е извоювала голям авторитет и със своята убедителна критика и оценка парира разпространението на всяко ненаучно буржоазно философско учение, в това число и на прагматизма.

Бергсонизмът

Проявените жестокости и кръвопролития през Първата световна война разтърсват умовете и съвестта на хората. Народи, които само преди няколко години мирно са съжителствували, се нахвърлят като диви зверове един срещу друг. Вярата на човека в неговия разум, в способността му да владее и ръководи природата и собствените си сили е подронена. И затова не е случайно, че след войната мнозина се насочват към биологичната, инстинктивна природа на човека, за да търсят там източника и мотивите на неговите постъпки и поведение. На тази тенденция и духовна нагласа се дължи до голяма степен и бързото разпространение на интуитивната философия на А. Бергсон и биологистично-пансексуалистичната теория на З. Фройд. И двете тези учения възникват още в края на XIX в., но своята широка известност и влияние получават едва в годините след Първата световна война.

За разлика от прагматизма бергсонизмът намира в България през 20-те години много по-широко разпространение.[20] Негови привърженици стават университетски преподаватели и други буржоазни представители на перото — философи, литератори, педагози. По-видни представители на бергсонизма са И. Саръилиев, А. Илиев, С. Гидиков, Е. Попдимитров, И. Йотов, д-р В. А. Манов и др.[21]

[20] Вж. А. Б ъ н к о в. Бергсонизмът в България. С., 1945.

[21] По-значителни трудове, написани в духа на бергсонизма, са „Родовите идеи“ (1919), „За волята“ (1924) от И. Саръилиев; „Ролята на противоречието във философията на Бергсон“ (1921), „Интуитивната философия като нова форма на интелектуализма“ (1922) от А. Илиев; „Естетиката на Бергсон“ (1923), „Философски студии“ (1938) от Е. Попдимитров, статиите на С. Гидиков, публикувани в сп. „Философски преглед“ — „Дух и материя“ (1929), „Еволюцията и мисълта за бога“ (1933), „Светът—нравствена задача“ (1937), „Рационализация и творчество“ (1932).

Бергсонизмът спечелва бързо привърженици и с това, че той се представя за свързано с естествознанието философско учение, основаващо своите концепции на последните постижения на природните науки. Концепцията на Бергсон за духовната същност на материята се поддържа в България от И. Саръилиев, С. Гидиков и Е. Попдимитров. Под влияние на Беркли и Бергсон Саръилиев приема схващането, че същността на материята е психична, но за да избегне солипсизма, той застава на обективноидеалистически позиции, като твърди, че материята не е състояние на духа на отделния човек, а съществува независимо от него. Психичната материя се различава от човешкото съзнание по своята разтегнатост във времето. Като я възприемат, хората я кондензират в определени моменти[22]. Психичната материя е по-малко интензивна от съзнанието. Тя може да се развива, но не е творческа, докато съзнанието е творческо. Тази концепция според Саръилиев се потвърждавала от най-новите постижения на физиката. В неорганичната природа според него господствува необходимостта, а в органичната — свободата. Развитието е резултат от борбата на индетерминизма и детерминизма. В света господствува индетерминизмът, докато детерминизмът имал ограничено действие. Саръилиев приема също така схващането на Бергсон, че „физичното определя психичното само отчасти“. „Мозъкът по отношение на душата — пише той — е нещо подобно на това, което е рамката по отношение на картината.“[23] Психичните факти образували пирамида, на която само върхът бил забоден в мозъка. Въпреки че поддържа тези възгледи, Саръилиев е принуден да признае, че въпросът за взаимодействието между психично и физично във философията на Бергсон не е добре изяснен. Недоизяснен е също така и въпросът за психичния характер на материята, защото тя според него е нещо твърде далечно на духа.

С.Гидиков поддържа, че светът извън човешкото съзнание е от духовно естество. На места той твърди, че предметите и атомите са сгъстена енергия, че „материята е разновидност на енергията“[24], а другаде — че материалното е низша форма на духовното. Материалното било резултат от една регресия — инволюция, от едно автоматизиране на духа. Спо-

[22] И. С а р ъ и л и е в. Родовите идеи, 1919, с. 171.

[23] Пак там, с. 203.

[24] С. Г и д и к о в. Дух и материя. Философски преглед, 1929, кн. 1, с. 33.

26. Пор. № 163

ред Гидиков две тенденции характеризират света: към развитие, живот и творчество от инертната материя и към автоматизиране и материализиране на движението от духовната същност на света. Бог според него е навсякъде, но в центъра той е дух, а в периферията — материя. Еволюцията е израз на духовното начало в света, а инволюцията — на материалното. Инволюцията е относителна и ограничена, тя не може да унищожи еволюцията, но само я задържа. „Еволюцията е процес на „дематериализация" и освобождение на съзнанието."[25]

За Е. Попдимитров учението на Бергсон е обобщение на постиженията в естествознанието, в резултат на което светът се схваща като проява на един спиритуалистичен жизнен порив. „Бергсон според него върви по острието на бръснача, за да избегне както механичното, така и телеологичното обяснение на еволюцията."[26]

Интуитивната гносеология на Бергсон също се приема от някои български философи. В труда си „Интуитивната философия като нова форма на интелектуализма" А. Илиев разглежда в духа на бергсонизма отношението между интелект и интуиция. Разумът, изтъква той, се сблъсква с противоречията на действителността и не може да ги преодолее, защото неговият принцип е непротиворечивостта, а интуицията преодолява тази трудност. Илиев също така приема концепцията на Бергсон, че в света нещата са единични, променливи и неповторими. Оттук той прави извода, че разумът, който схваща трайното, общото, не може да ни даде истинско познание за нещата в света. Илиев обаче се опитва да коригира Бергсон, като отхвърля двете крайни схващания за източника на познанието — само разума или само интуицията. Според него те взаимно се допълват, като интуицията разкрива възможности за познание там, където то е невъзможно за разума. Оттук той прави извод, че интуитивната философия е нова форма на интелектуализма.

На друго място[27] той надценява интуитивното познание, като твърди, че всяко научно откритие се дължи на интуицията. Откривателството според него винаги било продукт на внезапно хрумване, а не на логически операции и обобщения. В него винаги имало нещо алогично и интуитивно.

[25] С. Гидиков. Животописен и философски дневник, с. 401.
[26] Е. Попдимитров. Философски студии. С., 1938, с. 81.
[27] А. Илиев. Съвременната философия и история на философията. С., 1936; Критика на учебната ни практика и теория. С., 1937.

Като изхожда от онтологическата си концепция за еволюцията и инволюцията като противоположни прояви на всеобщия дух в областта на гносеологията, С. Гидиков под влияние на Бергсон противопоставя интуицията на разума. Чрез анализ, сравнение и обобщение умът според него се стреми да схване нещата и да ги нагоди за използване в практическия живот. В този процес умът очиства предметите от тяхното многообразие и ги свежда до „най-прости и преки отношения, до техния безразличен и безкачествен математически и механичен израз"[28]. Освен това умът според него не може да познае единичното и динамичното в нещата. Ирационалното, творческото начало на духа изпълвало предметите със сочност, многообразие и жизненост. Тази неповторимост и многообразие можели да се схващат само чрез интуицията.

Емануил Попдимитров прилага гносеологическите възгледи на Бергсон в естетиката. Доколкото живата природа и съзнанието според него са творчески процеси, то творчеството е проява на естетическата страна на духа. „Така светът за Бергсон — пише той — се превръща в проява на някакво универсално изкуство, самата философия — в естетически метод, а способността която играе такава важна роля при творчеството в изкуствата — интуицията, — в един орган на философско творчество и постижение."[29]

Според И. Йотов философията на Бергсон е нов опит да се даде обяснение на живота и съзнанието. Тя не е мистична, защото се опира на постиженията на естествознанието. Бергсон не бил против науката, а се е заел да изясни нейната роля в живота. В стремежа си да проникне в същността на живота и света той разкрива границите на науката и от друга страна — значението на интуицията като съвпадение с жизнения порив и най-висока точка на чистото познание.

В областта на педагогиката интуитивната философия на Бергсон намира отражение в дискусиите върху дидактическите методи в обучението. Тук А. Илиев, В. А. Манов, Д. Димов, Г. Пенчев и др. препоръчват евристичния метод в преподаването, основан на интуитивността като дидактичен принцип.

Оказаното по-силно влияние на бергсонизма върху българската буржоазна интелигенция и опитът на българските му

[28] С. Гидиков. Рационализация и творчество. — Философски преглед, 1932, кн. 3, с. 257.
[29] Е. Попдимитров. Естетиката на Бергсон. С., 1923, с. 24.

представители да спекулират с „диалектиката“ на Бергсон, която уж отразявала постиженията на естествознанието, принуждава българските марксисти да вземат отношение към това нашумяло „модерно“ учение, да покажат неговата ненаучна същност и реакционна идеологическа роля. Такава оценка срещаме в работите на Т. Павлов, С. Гановски и други марксисти.

Като отчита епигонския и предимно популяризаторски характер на писанията на българските бергсонисти, Т. Павлов насочва своята критика направо срещу възгледите на неговия основоположник Анри Бергсон[30]. За обект на своята критика той избира две основни положения от философията на Бергсон — неговата онтология, съгласно която същността на света е изменението, и неговата гносеология, в основата на която лежат интуицията и отрицанието на логическото познание. Като признава основателността на Бергсоновата критика на механичното разбиране на движението, Т. Павлов подчертава, че Бергсон изпада в друга крайност — откъсва движението от материята, абсолютизира го и го превръща в жизнен, духовен порив, в спиритуалистическа същност на света.

Също така, изтъква Т. Павлов, като тръгва от правилния сам по себе си факт, че всяка логическа абстракция (понятие, категория, закон) до известна степен „умъртвява“ реалното движение, Бергсон стига до извода, че логическото познание не е в състояние да отрази движението, живата действителност, че истинското познание е достъпно само на интуицията. Като се опира на Ленин, Т. Павлов доказва, че научното познание тръгва от живото, непосредствено съзерцание, издига се до абстрактното мислене и отново се връща към конкретната жива действителност. Общото, цитира той Ленин, е противоречиво, мъртво, непълно. Но то е само степен към опознаване на конкретното. Общото и единичното са противоположности, които се проникват една в друга, намират се в диалектическо единство, т. е. в определен смисъл и степен се намират в процес на съвпадение или отъждествяване, откъдето следва, че познаването на действителността е възможно по научен, логически път.

Колкото се отнася до интуицията на Бергсон, отбелязва Т. Павлов, тя има заслуга само в разкриването на някои недостатъци на асоциативната психология и гноселогия и до-

[30] Т. Павлов. Материализмът и другите философски учения, С. 1940, с. 188.

колкото възстановява правата на динамичното, живото движение. Но самата тя изпада в противоположната крайност и се превръща в лъжедиалектика[31]. Като цитира мисълта на Ленин, че „практиката стои по-горе от познанието (теоретическото), защото тя има достойнството не само на всеобщността, но и на непосредствената действителност“, той доказва значението на практиката в познавателния процес, даваща възможност да се опознае най-дълбоката същност на нещата. Заедно с това Павлов разкрива и неправилното схващане на Бергсон, който откъсва и противопоставя практиката на безкористното интуитивно познание и вместо на разума и практиката възлага опознаването на действителността на мистифицираните инстинкти и на интуицията.

Така, без да се занимава поотделно с епигонските писания на българските представители на бергсонизма и без да проявява сектантство и нихилизъм, българската марксистка критика отбелязва онези рационални моменти, които това учение съдържа и които му придават наукообразен характер и обуславят влиянието му, и същевременно разкрива неговата едностранчивост и абсолютизации, които го довеждат до спиритуализъм и агностицизъм.

Фройдизмът

Той е друго буржоазно учение, което прониква в България през 20-те години и бързо намира тук значителен кръг последователи. По-видни негови представители са И. Кинкел, М. Николов, Б. Исаев, Л. Русев, д-р Н. Шейтанов и др.[32] Неговото разпространение обаче не става чрез университет-

[31] Т. Павлов. Материализмът и другите философски учения, с. 188.

[32] Българските фройдисти имат немалка продукция. По-главни техни публикации са: „Към въпроса за психоаналитичните основи и произхода на религията“ (1921), „Наука и религия в светлината на психоаналитичната социология“ (1923), „Социалната психопатия в революционните движения“ (1924), „Историко-материалистическият и психоаналитичен метод в социологията“. — Наука и възпитание (1924), кн. 1. „Философията на човешката душа в психоаналитично осветление“. — Философски преглед, 1930, кн. 4, от Кинкел; „Глад и либидо“ (1923), Художествената литература и психоанализата“ (1934), „Наследственост и възпитание“ (1934), „Основи на религиозния живот“ (1937), „Поезията на Яворов в психологично осветление“ (1939) от Л. Русев; „Принос към криминалната психология“ (1925), „Любов и психоневроза“ (1934) от М. Николов; „Въведение в психоанализата на Фройд (1930) от Б. Исаев и мн. други.

ските катедри (доколкото научната интелигенция остава извън неговото влияние), а главно чрез публицистичната дейност и устната пропаганда на неговите представители (с изключение на проф. И. Кинкел повечето от тях са учители, лекари, литератори). Своето влияние българските фройдисти се опитват да прокарат в няколко области от духовния живот на страната — на общата методология, психологията, социологията, религията и изкуството[33].

Макар и значителна по количество, продукцията на българските фройдисти в голямото си мнозинство има популяризаторски характер. Известни опити за принос в разработването на някои проблеми от фройдистко гледище правят И. Кинкел в областта на религията, общата методология и социологията и Л. Русев — в социологията и при анализа на художественото творчество. Твърде ограничено е и издаването на оригинални произведения на самия Фройд. На български език са преведени само три негови произведения: „Върху психоанализата — пет лекции“ (1927), „Несъзнателното“ (1932) и „Въведение в психоанализата“ (1947).

В началото на 20-те години, като взема под внимание революционния подем и атеистичното настроение на масите, есерът емигрант Иван Кинкел започва да разпространява биосексуалните възгледи на фройдизма за религията. В същото време, като отчита широкото влияние на марксистките идеи в България, той не се противопоставя на марксизма, а застъпва тезата, че фройдизмът е негово допълнение. Историкоматериалистическият и психоаналитичният метод според него са нещо съвсем родствено и взаимно се допълват. Като изтъква заслугите на психоанализата в психологията, Кинкел изтъква, че като метод тя „дава всички изгледи да се построи с нейна помощ една нова система на социологията“[34]. „Същото значение и същите открития — пише на друго място той, — които Маркс има и направи в социологията, Фройд направи в психологията“.[35] Единството на двата метода било в това, че и според Маркс, и според Фройд съзнанието се определя от несъзнателни сили: от битието — според първия, и от инстинктивните влечения — според втория. Марксизмът имал големи заслуги в откриването на обективните

[33] По-подробно вж. в: С. Г. Стоев. Фройдизмът и преодоляването му в България. С., 1969.
[34] И. Кинкел. Към въпроса за психологичните основи на религията (1921), с. 1.
[35] И. Кинкел. Историко-материалистическият и психоаналитичен метод в социологията. — Наука и възпитание, 1924, кн. 1, с. 10.

закони на общественото развитие, но тези закони били от поповърхностен характер, докато психоанализата помагала да се разберат по-дълбоките и по-основни закони на живота и обществото.

Този опит да се представи фройдизмът като един от основните методи за разбиране на живота и обществото и още повече да се лансира той като родствен и „обогатяващ“ марксизма веднага среща решителен отпор от страна на българските марксисти. В редактираното от Г. Бакалов марксистко списание „Нов път“ излиза остра редакционна бележка, подписана от Т. Павлов, в която се критикува сп. „Наука и възпитание“ (също марксистко) за това, че „е дала уводно място на статията на проф. И. Кинкел, с която той „допълва“ по един крайно своеобразен начин Маркса с Фройда (Маркс е „допълван“ хиляди пъти досега с Канта, Маха, Авенариуса и пр., защо да не се допълни с Фройда сега?)“.[36] Авторът изказва възмущението си, че редакцията не е счела за нужно да се отграничи от Кинкел, а дори е написала хвалебствен предговор за друга негова фройдистка книга, която, изтъква Т. Павлов, „страда от големи методологически и други грешки, погледнато от марксическо гледище“[37].

За да се изясни още по-добре какво представлява психоанализата като метод и нейното „родство“ с марксизма, след няколко броя списание „Нов път“ в две последователни книжки публикува обширна статия от М. Димитров върху психоанализата.[38] В нея се разглежда и отхвърля определението на Кинкел на метода като „априорно гледище“. Като разкрива връзките на психоанализата с немската идеалистическа философия и биосексуалните основи на нейните концепции, авторът убедително доказва, че от научно гледище психоанализата няма и не може да има нищо общо с марксизма като метод за опознаване на социалната действителност. В идеологическо отношение, посочва М. Димитров, психоаналитичният метод е призован да играе също така реакционна роля, защото той подменя социалните фактори, класовите противоречия, с биологически, с измислени противоречия в биологичната природа на човека.

След тази критика нито Кинкел, нито който и да е друг

[36] Вж. Т. Павлов. Редакционна бележка. — Нов път, 1924, кн. 4, с. 127.
[37] Пак там, с. 128.
[38] Вж. М. Димитров (подпис Т. Павлов). Психоанализа и марксизъм. — Нов път, 1924—1925, кн. 10—12.

„Глад и либидо" [illegible] Л. Русев

български фройдист правят повече опити да се „сродяват" с марксизма. По-късно Кинкел определя марксистския метод като един от многото методи в социологията, който имал известно значение за миналия век, но след това остарял и изгубил значение. На негово място дошъл психоаналитичният метод.[39]

Метапсихологическите концепции на фройдизма като изходни се застъпват повече или по-малко от почти всички български представители на това учение. В няколко статии Ив. Кинкел разкрива философските основи на фройдистката метапсихология. По-подробно отделните психологически концепции на Фройд са представени в книгата на Б. Исаев „Въведение в психоанализата на Фройд". В труда си „Глад и либидо" Л. Русев наред с популяризацията на фройдистките метапсихологически идеи се опитва и да ги доразвие. Той изтъква, че основни двигатели на процесите у индивида и в обществото са не само либидният и разрушителният нагон, а и гладът. Според него Фройд разработил и разкрил добре ролята на първите два, но не се спрял достатъчно на ролята на глада и нуждите в развитието на човека и обществото. Като разглежда отношението между глада и либидото и тяхната роля за развитието на културата и цивилизациите, Русев изтъква, че културата и цивилизацията са „творби на една работлива воденица — глада, която е смогнала да спре стихията на водата — либидото — и да я пуща само през въртящото се колело на историята".[40]

Фройдистките социологични възгледи се застъпват най-вече от И. Кинкел и Л. Русев. В книгата си „Социална психопатия в революционните движения" с данни от френската буржоазна и Октомврийската социалистическа революция Иван Кинкел се опитва да потвърди и даже да развие фройдистката концепция, според която социалните революции се дължат не на класовите противоречия и борби, а на психопатично състояние на масите. „Съвременната аналитична психология — пише Кинкел — нееднократно изтъква, че в трите грандиозни, социалнопсихологични преживявания и настроения, създаващи цели обществени движения — в революциите, във войните и в религиозните движения, има моменти на психопатични състояния на обществената психология и в то-

[39] Разбира се, освен с марксистката критика тази еволюция в становището на Кинкел се обяснява и с изменението на политическите условия — установяването на фашистката диктатура.

[40] Л. Русев. Глад и либидо, 1932, с. 80.

зи труд ние искаме да посочим, че специално в психологията на революционното общество има всички симптоми на маниакален психоз."[41] Маниакалните черти обаче били характерни не само за революционните „тълпи", но още повече за революционните ръководители. „Именно поради съвпадението — пише той — на основните психологични черти у революционното общество и в дегенеративната психопатия, тъкмо дегенеративни типове се издигат често до ролята на водачи в революцията."[42]

Българските фройдисти споделят и концепцията на Фройд за войната като проява на разрушителния нагон у човека. „У всеки човек — пише Л. Русев — дреме хищник, който обаче е достатъчно притъпен от културната общественост. Но идват моменти, когато индивид или нация са застрашени и хищникът тъй се оживява, че културният човек става най-изкусен изтребител на себеподобни."[43] Този хищник според Русев се активизира в зависимост от физическите упражнения и мускулната активност на индивида, а също и под влияние на такива средства за въздействие като военните музеи, филми, учения. „Създаденото по този начин войнствено настроение — пише Русев — няма друг изход освен кръвопролитието. А отбягнатото кръвопролитие на бойното поле ще бъде кръвопролитие вътре в страната."[44] Т. е. войната с други народи става необходима, за да се избегне гражданската война.

Така подобно на Фройд и българският му последовател смята, че подбудите за войната се крият в самата природа на човека и щом се създадат предпоставки за тяхното проявление, тя става неизбежна. Една теза, която независимо от личните намерения на нейните теоретици, съвпада точно с вкуса и интересите на империалистическата буржоазия, в това число и на фашизма, доколкото социалните причини за войната се подменят с биологически.

Друга сфера, в която българските фройдисти се опитват да излязат от границите на обикновеното популяризаторство, са проблемите на религията и изкуството. Фройдистите у нас напълно приемат концепцията на Фройд за религията като сублимирана форма за удовлетворяване на потиснати сексуални желания, а божествените образи — като идеализация

[41] И. Кинкел. Социална психопатия в революционните движения, с. 19.

[42] Пак там, с. 128.

[43] Л. Русев. Войната като влечение към смъртта и сродяване с ужаса. — Философски преглед, 1935, кн. 3, с. 420.

[44] Пак там, с. 427.

на бащините и майчините черти въз основа на едиповия комплекс. В своите работи, посветени на религията, Кинкел се опитва чрез използването на значителен исторически и митологически материал да подкрепи и доразвие тази фройдистка теза. За отбелязване е, че тези негови работи срещат горещото одобрение на самия Фройд, който препоръчва някои от тях да се публикуват във фройдисткото списание „Имаго“. Същата биосексуална и психологическа интерпретация на религията се провежда и от Л. Русев. Характерно за фройдистката интерпретация на религията, в това число и на тази на българските фройдисти, е пълното игнориране на социалните и гносеологическите корени и фактори, които я обуславят, а също така подминаване на нейната класова функция и роля.

Фройдистките възгледи за изкуството проникват в България още през 20-те години чрез няколко публикации на А. Илиев[45]. Като запознава българския читател с тези възгледи, авторът се опитва да заеме критично отношение към тях. Преди всичко той изтъква едностранчивия и пансексуалистичен характер на фройдисткото разбиране и пълното игнориране на социалната природа и функция на изкуството.

Ярък представител на фройдистката концепция за изкуството е Л. Русев, който през 30-те години публикува няколко работи, посветени на теоретичните основи на тази концепция и на нейното непосредствено приложение към анализа на творчеството на някои български поети. „Художественото творчество — по определението на този автор — в грамадната си част отразява борбата между реалността и влеченията, а художествената литература, предимно лириката, изразява афектите, свързани с потиснатите либидни представи.“[46] Творческият процес, пише той, е една „сполучлива“ невроза, а поетът — сублимиращ невротик и престъпник, който, като задоволява влеченията си чрез изкуството, се спасява от пристъпите на неврозата.

Като прилага тези разбирания при анализа на творчеството на българския национален поет Христо Ботев, Русев стига до извода, че неговата поезия е израз на едиповия комплекс. „За отбелязване е — пише той, — че всичко обругано (в поезията на Ботев — б е л. р е д.) е от мъжки род, а всичко издигнато в нравствена ценност, заедно с майката, е от женски род.“[47] Заключението му е, че „Ботевите елегии и поеми рисуват явно или символно семейните трагедии, в които главни лица са сам поетът, майката и бащата“.[48] В този анализ е игнорирана цялата историческа обстановка, в която живее и твори поетът — трагедията на българския народ под турско иго, безчинствата на турците, борбата на народа за освобождение, които Ботев гениално е отразил в своята поезия.

Не е пощаден и друг талантлив български поет — Яворов. Той направо е обявен от Русев за психопат, който благодарение на таланта си се спасява от лудницата. Поезията на Яворов много не се различава от бълнуването на душевно болен. Тя била израз на „садистично-мазохистични усещания на еротична почва, превърнати в халюцинаторни образи за преследване“[49].

Както общометодологическите концепции на фройдизма, така и неговите метапсихологически, социологически и пр. възгледи не срещат прием дори в буржоазните научни кръгове. Напротив, някои от представителите на буржоазната научна интелигенция излизат с критика на фройдистките концепции в една или друга област — А. Илиев, Н. Шишковенски, К. Чолаков. Против него заема позиция и най-влиятелното буржоазно философско течение — ремкеанството, чийто основоположник и лидер, макар и да не се включва непосредствено в критиката, предоставя страниците на редактираното от него философско списание на критиците на фройдизма, в това число и на критиците марксисти.

Решителен отпор обаче и най-последователна критика среща фройдизмът в лицето на българските марксисти Т. Павлов, М. Димитров, С. Ганевски, А. Киселинчев и др. Те разобличават не само ненаучната същност на фройдизма, като разкриват неговите идеалистически и биологически основи, но и неговата реакционна идеологическа роля.

Във фройдистката метапсихология, изтъква М. Димитров, отделните психични процеси са така персонализирани, че те желаят, борят се, мамят се едни други, маскират се и пр. Затова тя може да се определи като една „митологизирана психология“ или като една „драматизирана психологична митология“, но не и като наука. Като разкрива, че за фройдизма

[45] А. Илиев. Психоанализата и проблемите на съвременната естетика, С., 1926, Психоанализа, пансексуализъм и изкуство, С., 1926.
[46] Л. Русев. Художествената литература и психоанализата, С., 1934, с. 12.

[47] Л. Русев. Психоанализа на Ботевото творчество. — Философски преглед, 1933, кн. 3, с. 238.
[48] Пак там, с. 238.
[49] Л. Русев. Поезията на Яворов в психологична светлина, С., 1939, с. 32.

несъзнателните сили, които определят действията и поведението на хората, се обуславят от инстинктите и от едиповия комплекс, докато за марксизма те се определят от социалната среда и от възпитанието, М. Димитров посочва, че концепциите на фройдизма водят към философията на Шопенхауер и Ницше, към немския философски романтизъм, а не към марксизма, както това искат да представят някои български фройдисти.

Особена активност проявява М. Димитров в борбата за защита творчеството на българските поети от кощунството на фройдистката интерпретация. По повод твърдението на Л. Русев, че в поезията си Ботев изповядвал само своята страсна любов към майка си, а ругаел турци и чорбаджии, за да отреагира ненавистта към съперника си — баща, М. Димитров изтъква класовата и идеологическа подбуда на това твърдение, което според него е израз на „пълния упадък и израждане на теоретичната мисъл сред известни среди в наше време“.[50]

Главният недостатък на фройдисткия анализ на Ботевото творчество, посочва А. Киселинчев, е откъсването му от съответната обществено-историческа обстановка. „Великата личност на Ботев — пише той — е изградена по пътя на отразяването на епохата, на идеите и нуждите на обществения живот и времето.“[51] Той разкрива също идеологическата цел на фройдистката интерпретация на Ботев. Винаги са се намирали хора, отбелязва Киселинчев, които са се стремели да изопачат Ботев, да го опетнят, за да го подценят и обезвредят. „Днес фройдистът Русев иска с психоанализата да докаже теоретично и „научно“, че наистина Ботев е „луд човек“. В този смисъл фройдизмът в лицето на Русев е не само ненаучна теория, но същевременно и реакционна.“[52]

Т. Павлов дава принципиална оценка на фройдизма. Без да отрича отделни заслуги на психоанализата при разкриване и лечение на някои психични разстройства, а също така и във връзка с психологията на художественото творчество, той решително се обявява против опита на фройдизма да се превърне в обща методология и мироглед. Т. Павлов отхвърля Фройдовия пансексуализъм и всеобясняващата роля, която се приписва на либидото. Докато либидото е нещо сравнително константно, изтъква той, човешката история е изпълнена с непрекъснати промени в областта на материалната и духовната култура, които могат да се обяснят смислено с конкретните исторически причини и условия. Той противопоставя на фройдизма марксисткото социално-историческо разбиране за човека и човешката любов. „Човекът е станал човек — пише Т. Павлов — не защото и доколкото е започнал да люби по човешки, а точно обратното, той почнал да люби по човешки, защото и доколкото е станал човек по силата на законите на своята трудова и обществено-историческа дейност.“[53]

През 30-те години от марксиста Т. Самодумов е преведена и издадена книгата на В. Н. Волошинов „Фройдизмът“, с която се дава още едно генерално сражение на това течение. Марксистката критика на фройдизма продължава до пълното му преодоляване.

Емпириокритицизмът

Възникнал още в края на XIX век, той оставя известни следи и в работите на някои българи. С. Каблешков е първият българин, който застъпва гледището на емпириокритицизма у нас. В края на миналия век той публикува в немски списания няколко статии, в които поддържа емпириокритицизма, а през 1903 г. със статия в сп. „Русская мысль“ се противопоставя на Вунтовата критика на емпириокритицизма. Тези негови работи обаче нямат никакво отражение в страната.

По-значителна следа в това отношение е оставил видният български химик и обаятелен общественик, оратор и публицист, патриот и демократ *Асен Златаров* (1885—1936).[54] Възгледите на Златаров се формират под влиянието на емпириокритицизма, на енергетизма и на опортюнистическите схващания на българските широки социалисти, в чиято партия той членува от 1906 г. Известно влияние върху него оказват и руските емпириокритици Базаров, Юшкевич и Богданов.

Философските възгледи на Златаров са изразени в множество статии и редица предговори, които той написва към издаваните трудове на известни мислители в ръководената от

[50] М. Димитров. Личността на Ботев, 1938, с. 88.

[51] А. Киселинчев (псевд. К. Иванов). Христо Ботев в извратеното огледало на фройдизма. — Мисъл, 1936, кн. 7, с. 14.

[52] Пак там.

[53] Т. Павлов. Материализмът и другите философски учения. С., 1940, с. 180.

[54] Вж. Н. Недев. Асен Златаров. С., 1970, и Н. Бербатов. Философските възгледи на Асен Златаров. — Годишник на Софийския университет. Философско-исторически факултет, 1959, т. 52, кн. 1.

него библиотека „Натурфилософско четиво“. Тук са публикувани и някои трудове на Мах, Авенариус и Освалд. Поцялостно неговият мироглед е очертан в издадения от него сборник от статии „Очерки по философия на биологията“ (1911).

Макар Златаров на много места да говори за материализъм и идеализъм, той никъде не поставя и не взема отношение към основния въпрос на философията. Когато се спира на въпроса за отношението между физичното и психичното, той не посочва кое от тях е първично, а застъпва махисткото схващане, че те са еднаква реалност. Разликата между тях според него е, че психичното е дадено на отделния индивид, а физичното — на всички. „Съвкупността на това — пише той, — което е дадено на всички, съставя физическото, а това, което е дадено само едному, а другите заключават за него по аналогия, съставя психичното.“[55] В съгласие с махистите и Златаров приема, че светът се състои от различни елементи — пространствени, топлинни, цветови, вкусови и от техните „комплекси“. Тези елементи според него не са нито физически, нито психически, такива са само комплексите. Те пък зависят от отношението, в което се разглеждат: взети извън отношението им към някакъв жив организъм, те са физически, а взети в отношение към нервната система на живото същество, те са психически.[56] Златаров счита като заслуга на Мах и Авенариус, че те успели да премахнат пропастта между битието и съзнанието. „За Мах и Авенариус — пише той — съзнанието и битието се състоят от едни и същи елементи.“[57].

Асен Златаров твърди, че Мах и Авенариус са материалисти, а не субективни идеалисти. Те просто поради небрежност понякога употребявали термина усещане вместо „елемент“, а Ленин и Плеханов умишлено или от неразбиране идентифицират двете понятия и обвиняват емпириокритиците в солипсизъм. Златаров защищава и концепцията за „принципиалната координация“, като твърди, че тя съвпада с позицията на наивния материализъм. Но той не забелязва, че според „принципиалната координация“ централният член на координацията — Азът, и неговият противочлен — средата, съществуват неразделно, средата не съществува без Аза. Докато при наивния материализъм светът съществува независимо от нашите усещания и от нашето Аз.

[55] А. Златаров. Очерки по философия на биологията. С., 1911, с. 18.
[56] Пак там, с. 8—9.
[57] А. Златаров. Предговор към книгата на Больше „Що е монизъм?“, с. 8.

Неправилната позиция на Златаров по основния въпрос на философията обуславя и недостатъците на неговите гносеологически възгледи. Те са изложени най-вече в предговорите, които той написва към книгите на Е. Мах „Познание и заблуждение“ и „Защо човек има две очи?“, на У. Джеймз „Що е прагматизъм?“ и „Пътят на познанието“ от К. Бернард. Златаров иска да прокара твърдението, че между гносеологическите възгледи на Мах и Авенариус и тези на Маркс и Енгелс има пълно сходство. Дори Мах и Авенариус доразвили марксистката гносеология. В статията си „Маркс-Енгелсовият материализъм“[58] след излагането на марксистката концепция за познанието като отражение на предметите и явленията в съзнанието на човека и за истината като съответствие между образа и предмета Златаров твърди, че именно това се е потвърждавало от емпириокритицизма. Той не вижда, че за Мах и Авенариус не нещата съставляват света, цветовете, звуковете, а „комплексите от усещанията“, че светът не съществува независимо от съзнанието, а само във връзка с усещанията. Но в такъв случай не може да се говори нито за отражение, нито за съвпадение между предмет и образ. За да преодолее това противоречие, Златаров се опитва да преработи Маркс, като твърди, че в неговите възгледи нямало дори намек за някаква материя, че търсенето на субстанция извън усетните преживявания означавало според Маркс претапяне на действителния свят в света на логическите категории, че признаването на външния свят като независим от съзнанието било „метафизика“.[59] Затруднен от явните противоречия, които съществуват между марксистката теория на отражението и гносеологията на емпириокритицизма, Златаров отбягва разглеждането на проблемата за обективната истина. Признаването на обективната истина би го довело до приемането на света независимо от нас. Като не е съгласен с последната теза, Златаров утвърждава съществуването само на релативната истина, което го довежда понякога и до агностицизъм. Но стихийният природонаучен материализъм, на позициите на които той стои като химик, го заставя понякога да признае, че във всяка относителна истина се съдържат и черти, частички, които са общовалидни.

Златаров поддържа и възгледа на емпириокритиците за практиката като биологично приспособяване и психическо

[58] Съвременна мисъл, год. 3, 1912, кн. 1.
[59] А. Златаров. Философията на Маркс. — Червена трибуна, 1933, кн. 5.

преживяване и принципа за „икономия на мисленето". „Научното познание се отличава от обикновеното — пише той — само по това, че то ни дава средство да мислим света с най-голяма икономия на енергия, с най-малко изразходване на сили. Подвеждането под единство, под монизъм разнообразните факти от дадена област е идеал на всяка научна дисциплина, а това единство е най-важният принцип за икономията на мисленето."[60]

Въпреки това влияние на емпириокритицизма тъкмо в своите гносеологически възгледи той се сблъсква с изискванията на естественонаучния материализъм, като не винаги Златаров естественикът отстъпва на Златаров философа махист. Това противоречие е налице и в отношението му към диалектиката. Като учен Златаров е стихиен диалектик. Той обръща особено внимание на взаимната връзка и обусловеност, която съществува между предметите и явленията, на движението и постоянното преминаване на предметите от една форма в друга, на едно явление в друго. Въз основа на това той поддържа, че законите съществуват обективно, както в природата, така и в обществото, и изразяват трайните връзки и взаимна зависимост между нещата. Той приема също така, че човек е в състояние да опознае обективните закони и чрез тях да влияе върху процесите в природата и обществото. Тези правилни възгледи му позволяват успешно да воюва срещу опитите на някои буржоазни учени да утвърждават индетерминизма и агностицизма във физиката, в биологията.

Но доколкото диалектиката на Златаров е стихийна, тя е непълна и непоследователна. Той например не познава или не признава другите закони на диалектиката и затова приема, че развитието е само процес на количествени изменения, без наличието на качествени скокове. „Животът — пише той — не е нищо друго освен природно явление, подчинено на законите на механиката. Между жизнените явления и тия на материята няма качествена разлика, това са същите физико-химически процеси, които в живото тяло стигат до своя максимум сложност."[61] Своя механицизъм Златаров пренася и към обществените науки, като ги свежда към биологическите. Според него не съществуват граници не само между химия и физиология, но и между биология и етика.

Златаров е един от най-видните борци против витализма в България. Но неговите механистически позиции му пречат и

[60] А. Златаров. Очерки по философия на биологията. С., 1911, с. 14.
[61] Пак там, с. 125.

тук да бъде напълно последователен. Неговата теза е „или механицизъм, или витализъм, трета възможност няма". Затова, макар правилно да разкрива класовите корени на витализма и неовитализма, той не успява да разбере неговите гносеологически корени, откъдето и критиката му е ограничена. Нещо повече, Златаров не успява да разбере диалектиката като научен метод. За него тя само е опит да се схванат нещата умозрително, без оглед на фактите. Самото понятие „метафизика" той също употребява в домарксистки смисъл за означаване на трансцендентни разсъждения за един свят, който е извън усещанията и съзнанието. Оттук за него и Фихте, и Шелинг, и Хегел са все метафизици.

По своите обществено-политически възгледи Златаров принадлежи към левицата на българските общоделци. Той често критикува възгледите на социалдемократическата десница и по редица въпроси се приближава до позициите на марксизма-ленинизма. Например той признава обективно закономерния характер на общественото развитие, класовата борба и революцията като необходими явления в този процес. В книгата си „В страната на Съветите" той утвърждава, че революцията е историческа необходимост, чрез която се реализира закономерното развитие на обществото. Но и в тази област той не винаги е последователен. На други места в своите работи той твърди, че революциите били неизбежни само в миналото, докато в по-ново време те вече не били необходимост. Другаде пък се обявява против диктатурата на пролетариата, като не я разграничава от фашистката диктатура или се опитва да представи държавата като изразител на волята на целия народ, а не на господстващата класа.

Но грешките на Златаров като философ са в пълно противоречие с неговата дейност като учен и активен обществено-политически деец, патриот и демократ. За него напълно може да се каже, че той е добър учен, но лош философ. В найтежките години на фашистката диктатура А. Златаров се прояви като смел борец за социална правда, като обаятелен трибун и публицист. Когато българските фашисти подлагат на хули всичко прогресивно и демократично, Златаров не се поколебава да издигне глас и високо да заяви, че той е за демокрацията. Когато за Съветския съюз бе опасно дори да се говори, той написа книгата „В страната на Съветите", в която не се побоя да каже истината за СССР и с това спечели още повече симпатиите на българския народ и интелигенция.

27. Пор. № 163

За Златаров като философ открито следва да се каже, че той е поддръжник на линията на емпириокритицизма в България. Но Златаров естествоизпитателят не винаги се придържа към своите философски позиции, а в редица случаи застава на стихийно-материалистически. Именно поради това противоречивостта и непоследователността са твърде характерна черта на неговите философски възгледи. Парадоксалното в тях е в това, че най-ценни са онези техни моменти, където той е най-непоследователен и отстъпва от своите философски махистки концепции в полза на стихийния естественонаучен материализъм.

В съзнанието на българския народ и в българската наука Златаров остава не толкова като философ, а преди всичко като голем учен, пламенен патриот и безстрашен борец за демокрация и прогрес, против реакцията и фашизма. Именно затова в своята критика на философските възгледи на Златаров Т. Павлов прави това разграничение и заявява: „Нашата най-искрена адмирация, любов и признателност към учения, човека и българина Златаров изисква критически и обективен анализ на неговото теоретическо и философско наследство.“[62] Затова той критикува опита на Златаров „да съедини“ емпириокритицизма с историческия материализъм на Маркс, неговото определение на философията като наука за общото, откъсването ѝ от частните науки, гносеологическите му концепции и най-вече неговия механицизъм. Като разкрива у Златаров общественика, който се проявява противоречието между Златаров и „борец за демокрация, мир и култура“, и Златаров учения, който изпада на позициите на махизма и механицизма, Т. Павлов прави правилния извод, че в своята практическа обществена дейност Златаров не се ползва от своите „биологично-механистични философски концепции“, което допринася той да играе положителна роля и да остане едно от светлите имена в историята на българския народ.

Психофизически паралелизъм

Той намира отражение най-вече във философско-психологическите възгледи на Спиридон Казанджиев[63] (1882—1951), но същият изпитва влиянието още и на Ницше, Бергсон, Дилтай, а в областта на естетическите си възгледи — на Фолкелт, Ланге, Липс и др. В своето творчество С. Казанджиев взема отношение по някои проблеми на философията, но най-вече то е посветено на проблемите на психологията и естетиката.[64]

Във философските си работи Казанджиев се спира на въпроса за същността, предмета и задачите на философията, за отношението между психично и физично и на въпроса за истината. В студиите си „Научна“ или историческа философия“ (1920) и „Истина и очевидност“ (1936) главно под влияние на Вунт той определя философията като мироглед, като поглед към света, която има за задача да задоволи изискванията на разума и потребностите на сърцето. Но за разлика от Вунт Казанджиев смята, че философията не може да съществува като наука. Под влияние на Ницше той неправилно разглежда науката като нещо безлично и безстрастно и счита, че философията е лично и субективно дело. Тя изразява субективното отношение на човека към света. Въпросът за отношението между физично и психично според Казанджиев не трябва да се решава метафизически (в домарксисткия смисъл на този термин — б е л. р е д.), а емпирически. Емпирически те и двете били еднакво дадени и понеже са коренно различни помежду си, не можело да се сведат нито само към едното, нито само към другото. Затова Казанджиев отхвърля както материализма, така и спиритуализма, които според него били едностранчиви, и приема дуализма. За Казанджиев психичното и физичното съществуват независимо едно от друго и влизат в две самостоятелни и затворени причинни вериги, които вървят паралелно, но никога не се кръстосват. Казанджиев е застъпник на актуалистичното схващане за душата като съвкупност от състояния и промени на съзнанието, без да разглежда тези състояния като отражение на външния свят. В гносеологическите си възгледи Казанджиев правилно приема схващането, че истината като белег на познанието е съответствие на мисленето с обекта. Но под обект на познанието той не разбира материалната действителност, която съществува обективно и независимо от

[62] Т. Павлов. Материализмът и другите философски учения, с. 169.

[63] *Спиридон Казанджиев е роден през 1882 г. в гр. Севлиево. След ва славянска филология в Софийския университет, а след това философия в Лайпциг и Цюрих, където защищава докторска дисертация през 1911 г. От 1920 г. е доцент, а после професор в Софийския университет. По-главни трудове: „Критичен опит върху метафизиката на В. Вунт“ (1919); „Психология на възрастите“ (1925), „Психология на възпитанието“ (1924), „Историческо време“ (1933), „Истина и очевидност“ (1936), „Обща психология“ (1938), „Знание и вяра“ (1939) и др.*

[64] По-подробно възгледите на Казанджиев са разгледани в: А. Б ъ н к о в. Развитие на философската мисъл в България. С., 1966.

съзнанието, а мисловно построения обект. Оттук Казанджиев приема, че истината е само релативна, и отрича съществуването на абсолютната истина. Самите закони, с които боравят науките, според него имат само „субективна сигурност, защото се коренят в природата на нашето мислене, а не в обективната действителност".[65] „Тия закони — пише той — са формулирани въз основа на логическия постулат за идентичността, но те не са доказани емпирически абсолютно, макар науката да работи с тях, без да се съмнява в абсолютната им сигурност."[66] Науките се стремели само да се доближат до хипотетичната действителност, без някога да могат да достигнат това напълно.

Субективноидеалистическата изходна позиция на Казанджиев в разглеждането на познавателния процес обуславя несъстоятелността на неговото разбиране за истината. Като отрича материалистическата теория на отражението, той не може да стигне и до верния критерий на истината — общочовешката практика, която в края на краищата показва кое познание съответствува на реалността и кое не. Освен това неправилно е и схващането на истината само като релативна и субективна. Относителният характер на много истини не означава, че те не са обективни, а още по-малко, че в тях не се съдържат частици от абсолютната истина. Също така неверен е и изводът на Казанджиев за хитотетичния характер на научните закони, за това, че те уж се изграждали само върху логическите принципи за идентичността. Науката и човешката практика отдавна са доказали, че научните закони отразяват съществените и трайните свойства и връзки на нещата и явленията и имат обективен характер, а не зависят само от мисловните построения.

Най-ценното, което Казанджиев е оставил, е в областта на психологията. Той има редица разработки на психологията на чувствата, на възрастите, на военната психология и на общата психология. Казанджиев продължава експерименталните изследвания в областта на психологията, започнати от Н. Алексиев. Подобно на него и той разглежда чувствата като субективни реакции на съзнанието спрямо различните усещания, възприятия и представи. Той отрича физиологичната теория за чувствата и ги разглежда като породени от два вида инстинкти — за самозапазване и за продължение на рода, пречупени през естествената и историческата среда,

[65] С. Казанджиев. Знание и вяра. С., 1939, с. 87.
[66] С. Казанджиев. Истина и очевидност. С., 1936, с. 38.

в които човек живее. Оттук чувствата за Казанджиев са ирационални състояния, които не могат да се представят.

Наистина чувствата са субективни състояния, но те също са отражение на действителността — нещо, което Казанджиев не взема под внимание, защото отрича материалистическата теория на познанието. Неправилно е и разглеждането им като ирационални състояния. Практиката и психологическата наука показват, че хората различават разнообразни чувства, които се поддават на познание.

В студията си „Психология на възрастите" Казанджиев разкрива ценни наблюдения и дава интересни характеристики и данни за психологическите особености на различните възрасти — детска, юношеска, зряла и старческа. Но и тук неговото обяснение е предимно биологическо — то изхожда от инстинкта за самозапазване и продължение на рода, без да се отчита достатъчно значението на обществено-историческите условия, в които се развива дадена възраст и ролята на възпитанието и обучението. Вместо да вземе предвид социалните явления, за да обясни психологическите, Казанджиев често надценява психологическите и с тях се опитва да обясни социалните.

Общопсихологическите възгледи на Казанджиев са изградени върху основите на психофизическия паралелизъм. Той разглежда психиката като строго индивидуална. „В природата — пише Казанджиев — има само индивиди."[67] Най-индивидуална, най-лична, интимна, неповторима, различна от всичко друго в света е индивидуалността на чувствата."[68] Той счита, че те лежат в основата на отделните личности и разкриват нейната същност. Доминиращото чувство в отделната личност играе определяща роля при формирането на неговото съзнание. То определя неговата индивидуалност и неговите идеали в живота.

В психологическите изследвания на Казанджиев се съдържат ценни наблюдения и факти, но неговата психологическа концепция като цяло е изградена на неправилни основи. В нея се надценява твърде много индивидуалното, неповторимото, а се отрича общото, повтарящото се, закономерното. Казанджиев също така надценява ролята на чувствата в човешката психика, пренебрегва ролята на материалните и обществено-историческите фактори, поради което често стига до ирационализъм и мистика в своите концепции.

[67] С. Казанджиев. Знание и вяра, с. 7.
[68] Пак там, с. 19.

Естетическите възгледи на Казанджиев са до голяма степен еклектически. Те са изградени главно върху концепциите на Кант, Фолкелт, Липс, Бергсон и др. Казанджиев правилно поддържа схващането за правото на съществуване на естетиката като наука, но той отрича нейния теоретичен характер и я разглежда предимно като нормативна наука. До голяма степен за него естетиката има психологичен характер, защото естетическото преживяване и естетическата наслада са психологичен факт. Казанджиев е продължител на традициите на формалистичната естетика, създадени от д-р К. Кръстев, и става един от философските обоснователи на индивидуализма, формализма и ирационализма в буржоазната естетическа мисъл у нас в периода между двете световни войни.

Философско-социологически възгледи на земеделското движение

Едно от специфичните идейно-политически явления в България е идеологията на земеделското движение.[69] Идеологът на това движение е крупният деец на БЗНС и бележит български прогресивен държавник Александър Стамболийски (1879—1923). Земеделското движение се заражда в България в резултат на специфичните условия, които характеризират страната в края на XIX и началото на XX век — аграрен характер на производството с преобладаване на дребното земеделско стопанство. В периода на утвърждаване на капитализма то става изразител на интересите и стремежите на дребното селячество против настъплението на едрия капитал. Техният основен девиз е „Осемдесет на сто от населението на страната са земеделски стопани — да се задоволят техните интереси и искания, означава да се задоволят интересите на огромното мнозинство от народа". Като идеолози на земеделското движение се очертават Ц. Церковски, А. Стамболийски, Р. Даскалов, а в по-късно време — Н. Агънски, М. Геновски и др. Основните принципи на идеологията на БЗНС са изразени в трудовете на Александър Стамболийски.

[69] По-подробно вж. К. Кожухаров Българският земеделски народен съюз в миналото и днешните задачи. С., 1956; В. Йотов. Идейнополитическата еволюция на БЗНС. С., 1966. М. Макрелова. Социологически аспекти във възгледите на Александър Стамболийски. — Социологически проблеми, 1971, кн. 5.

Александър Стамболийски получава агрономическо образование в Германия през 1899—1903 г., където се запознава с господствуващите по това време философски и политически идеи. Във оформянето на неговите възгледи най-голямо влияние оказва дарвинизмът, а до известна степен и някои положения на марксизма. В основата на неговите философски и социологически разбирания залягa социалдарвинизмът.

За Стамболийски първичното в света е материята, разновидност на която е живата материя. Човекът е продукт на еволюцията на животинския свят. Човекът животно лежи в основата на обществения човек. „Вродените инстинкти в натурата на човека са — пише той, — които създават волевата дейност у последния, плод на която се представляват елементите на социалния живот — правото и стопанството."[70] Стамболийски стои на стихийноматериалистически позиции в разбирането си за обществото, което според него се намира в постоянен процес на развитие. Борбата, възраждането, преодоляването на несгодите са вечно присъщи на човешкото общество, което не знае „що значи обществен мир". Движението е основен закон на природата и обществото. Събитията, които стават в тях, макар и да изглеждат случайни, са детерминирани. Според Стамболийски основният източник на общественото развитие са противоречията в материалните и класовите интереси на хората. Зародишът на социалните сдружения, пише той, „се коренят в тия противоречия, в тая противоположност на материалните интереси на разните класи или съсловия на един народ".[71] Тези противоречия, изяснява той, не възникват изведнъж, а постепенно, като се засилват и изострят, а с нарастването си те придобиват нови качества. Промените в природата и обществото се осъществяват чрез преодоляване на старото и утвърждаване на новото. Новото обаче не винаги може да преодолее старото. Под неговата съпротива то много пъти е принудено да мъждее и да стои на едно място, а има случаи, когато се стига и до връщане назад. Освен това, отбелязва Стамболийски, когато новото успее да се наложи, това не означава, че старото веднага изчезва. „Наред с новородилото се — пише той — и старото продължава да живее, при все че рано или късно то погива, за да даде възможност на новото свободно да се развива."[72]

[70] А. Стамболийски. Политически партии или съсловни организации, С., 1945, с. 89.
[71] Пак там, с. 176.
[72] Пак там, с. 178.

Смяната на старото с новото според Стамболийски се осъществява не само чрез еволюция, а и чрез революция. В социалния живот до революции се стига, когато господстващите слоеве не позволяват налагащите се промени да се осъществят чрез легални средства.

Приведеното само говори, че макар Стамболийски да не е марксист и съзнателен диалектик, той в редица случаи стихийно долавя някои положения на диалектиката.

Човешкото общество според Стамболийски е едно по-високо стъпало на развитие в сравнение с животинското стадо. Тук инстинктите са прераслн в разумни действия и социални чувства, но основната цел и тук е самозапазването. Обществото възниква според него под влияние на първичните потребности за самозащита и за задоволяване на човешките инстинкти, а не като продукт на съзнателно договаряне, както това се представя от Русо. „Правото — формата на обществения живот, и стопанството — материята на този живот, които днес се смятат за елементи на социалния живот — пише той, — не са нищо друго освен резултат от действието на инстинктите, вложени в човешката натура."[73] Икономическият фактор в общественото развитие е израз на инстинкта за самозапазване, а политиката е израз на инстинкта за самозащита. Тяхното взаимодействие в процеса на историческото развитие определя хода на човешката история.

Стамболийски надценява биологическия фактор — ролята на инстинктите в живота на човека, и не вижда качествената отлика на човешкото общество, изградено върху трудово-производствените отношения и връзките между хората, от животинското стадо. Оттук той не дооценява относителната самостойност на присъщите само на човешкото общество социални фактори, каквито са икономическият, политическият, културният и др. Съществен недостатък на неговите възгледи е поставянето на знак за равенство между икономическия и политическия фактор, като на места дори се надценява и издига политическият над икономическия. „Не ще и дума — пише той, — че нуждата от хляб е най-силната, най-осезателната от всички други нужди в човешкия живот." Но тя според него е повече мотив, отколкото определено искане. „Народите, или по-право съзнателната част от народите, която организира и направлява борбата, почва да вика не за хляб, а за права, свобода и човешко достойнство", т. е. тя

[73] Пак там, с. 8.

прераства в потребност за „извоюване на граждански и политически права и свободи."[74] Наблягайки на политическата дейност на хората като фактор в общественото развитие, Стамболийски неправилно смята, че Маркс и марксизмът подценили този фактор, като наблягали твърде много на икономическия.

Една от основните концепции на Стамболийски е за съсловно-политическата структура на обществото. Като приема, че икономическите интереси на хората играят определяща роля в социалното им разделение и в структурата на обществото, той за разлика от марксистите изтъква, че в основата на това деление лежат не класите, а съсловията. „Под думата „съсловие" — пише Стамболийски — ние разбираме известно число от хора от един и същи поминък, с един и същи икономически интерес."[75] „Обществена класа — продължава той — това ще рече група хора с еднакво материално и обществено положение, а след това и като последствие от горното и с еднакво убеждение."[76] Основни съсловия според него са земеделското, занаятчийското, наемноработническото, индустриалното, търговското, бюрократичното, а основни класи — капиталистическата, дребнобуржоазната и трудовата.

В общественото развитие определяща роля според Стамболийски играят съсловията, а не класите. За целта трудовите съсловия трябва да се организират политически, за да могат да поставят държавата в услуга на своите съсловни икономически интереси. За България той смята като първостепенна историческа задача политическото организиране на селските маси, за да могат те да защитят своите интереси и по този начин да се удовлетворят интересите на мнозинството от българския народ. Стамболийски не е чужд на разбирането, че вътре в едно съсловие има хора с различно материално положение, например в земеделското съсловие влизат едри земевладелци, дребни и безимотни селски стопани. Той смята, че чрез политиката на реформи — оземляване на бедните и безимотните селяни, чрез „справедливи цени" на селскостопанските произведения, чрез кооперацията, държавния монопол във вносно-износната дейност ще може да се защитят интересите на бедните и средните селски стопани и да се ограничи експлоатацията на едрите земевладелци и капиталистите. Съсловно-политическата концепция на Стам-

[74] Пак там, с. 113—114.
[75] Пак там, с. 200.
[76] Пак там, с. 261.

болийски не му позволява да разбере определящата роля на класовата структура на обществото и на класовата борба в общественото развитие. От тези теоретически грешки се обуславят и редица политически грешки в практиката на земеделското движение — откъсването от работническата класа и от комунистическата партия, което допринесе до голяма степен за успеха на монархо-фашисткия деветоюнски преврат през 1923 г.

В своите политически възгледи Стамболийски се стреми към известно помирение на социалните противоречия чрез установяване на равновесие между тях. „Ние се осмеляваме да твърдим — пише той, — че само благодарение на новата политико-икономическа борба в името на материалните интереси ще бъде възможно да се достигне до известно обществено равновесие, мир и социална правда."[77] Като полага грижи за защита интересите на трудовото селячество, той не се стреми към установяване на някаква господствуваща роля на селячеството. Напротив, той смята, че трябва да се постигне съчетаване на интересите на всички трудови слоеве. Това според него може да се реализира с помощта на държавата, като се установи политическо народовластие и икономически демократизъм. „Как, чрез какви комбинации ще управляват държавата новите обществени групи — пише той, — това е второстепенна работа на бъдещето, схемите на които е погрешно да се дават още отсега. Важното е те да се издигнат до положението на такива, важното е те да станат могъщи обществени сили, които да поставят трудовите народни маси като господари на собствените си съдбини."[78] Явно е, че тук Стамболийски стои на позициите на дребнобуржоазния либерализъм и смята, че с политически средства може да се регулират достатъчно отношенията между хората и да се установи равновесие и класов мир.

Това равновесие в икономическия живот той се надява да постигне чрез установяване на сътрудничество и взаимопомощ между трудещите се с помощта на кооперацията. Според Стамболийски кооперацията може да изиграе важна преобразуваща роля в икономическия живот, като обхване всички негови сфери — земеделие, занаятчийство, търговия, промишленост. Държавата ще съдействува на това сътрудничество чрез своето законодателство. „Кооперативизмът — пише той — се нуждае от мощна законодателна подкрепа."[79]

[77] Пак там, с. 251.
[78] Пак там, с. 318.
[79] Пак там, с. 177.

Държавата според него ще играе важна роля за ограничаване развитието на монополистическия капитал. „Земеделският съюз — пише той — е за монополизирането на всички ония производства и търговия, които имат тенденцията да се превърнат чрез картелиране или друг вид сдружения в частни монополи."[80]

В политическите си убеждения Стамболийски е антимонархист и привърженик на демократическо републиканско управление. Той отдава голямо значение на политическото осъзнаване на масите за завземане на политическата власт в свои ръце. В това отношение той счита, че политическите партии имат да играят важна роля за организирането на масите и за тяхното политическо просвещение.

По своите възгледи Стамболийски е дребнобуржоазен радикален демократ. Със своята концепция за съсловното деление на обществото той допринася за откъсване на трудещите се селски маси в България от влиянието на буржоазните партии и за обособяването им в самостоятелна организация и движение, които излизат в защита на собствените им икономически интереси. Но независимо от наличието на тези и редица още положителни моменти, възгледите на Стамболийски като цяло не почиват на здрави научни основи. Това именно попречи на него и на Земеделския съюз ясно да видят и да преценят перспективите на обективното обществено развитие и на неговите движещи сили. Това обусл ови до голяма степен допускането от Стамболийски и земеделското правителство на редица исторически грешки.

Философско-спиритуалистични и религиозни течения

В периода между двете световни войни в духовния живот на България известно място намира и философският спиритуализъм. Той се застъпва в някои от трудовете на отделни професори по философия — С. Казанджиев, И. Саръилиев, и от теоретиците на различни философско-богословски и религиозни течения в България — християнски, дъновистки, толстоистки, окултистки и др.

Под влияние на Беркли, Бергсон и Джеймз в някои свои трудове Иван Саръилиев открито застъпва ярко изразени ирационалистични и спиритуалистични концепции. Като приема

[80] А. Стамболийски. Принципите на БЗНС, С., 1945, с. 14.

от Бергсон схващането за духовната същност на света, той се опитва да използва най-новите открития във физиката, за да помири науката и религията и да докаже, че между тях няма противоречие. Според него постиженията в областта на физиката и химията отричат материалността на света. „Цялата физическа вселена — пише той, — след като е преминала през ръцете на физиците и химиците, се оказва, че се е превърнала в една огромна схема от символи, свързани с математически уравнения."[81] Вселената започва все повече да прилича на една огромна мисъл, а не на машина, както се приема от материалистите. Но щом като вселената е мисъл, продължава разсъжденията си Саръилиев, тя трябва да е мисъл на някое духовно същество. Самото сътворение на света не може да се разглежда другояче освен като акт на мисленето у това голямо същество.[82]

Саръилиев утвърждава индетерминизма и на това основание отрича и способността на науката да разкрие същността на нещата. „Научните знания — пише той — нямат претенцията да разкриват същността на нещата, да се достигне до това, отвъд което не е възможно да се отиде."[83] Същността на нещата е нещо трансцендентно и затова до нея науката не може да проникне. Тя остава в сферата на вярата. Поради това Саръилиев смята, че науката и религията не си противоречат, а взаимно се допълват.

Философско-спиритуалистичните възгледи на Саръилиев са подложени на критика от С. Гановски. В статията си „Кризата в българската буржоазна наука"[84] той отхвърля твърдението на Саръилиев, че през последните десет години се създало ново отношение между наука и религия, че новите открития са в хармония с основните положения на религията. Гановски посочва, че новите постижения на науката не само не потвърждават, а още по-убедително доказват несъстоятелността на религиозните догми. Корените на подобни спиритуалистични твърдения, изтъква той, се крият в реакционния характер на съвременната буржоазна философия.

В някои от своите трудове С. Казанджиев също е проводник на ирационализма и спиритуализма[85]. Той определя философията не само като дело на разума, но и на сърцето, откъдето тя не е само наука, а има за задача да задоволи и потребностите на вярата. Според Казанджиев същността на света не може да се опознае само със средствата на разума, а и с помощта на интуицията и на вярата. „Интуицията — пише той — си остава форма на познанието, а рационалното мислене — форма на израз."[86] В труда си „Знание и вяра" и на други места той поддържа, че няма познание, което да не се основава на вярата. „С какво могат да ни уверят науките — пита той, — че познанията, които те дават, почиват на истината, в която те отнапред вярват? Да познаваме не значи да знаем, че познаваното от нас съвпада с истината, която предварително предпоставяме, или че е част от нея! В основата на всяка обективна сигурност стои една вяра."[87] По-правилно е да кажем, пише той: „ние мислим така, защото вярваме", отколкото — „ние вярваме, защото така мислим". Оттук за Казанджиев екстазът е основен момент на всяка завършена философия. В прозренията на екстаза, изтъква той, се открива смисълът на човешкото съществуване и същността на битието.

Религията според Казанджиев е вътрешноприсъщо на човека чувство и средство за проникване в същността на света. Чрез нея човек може да се свърже с бога и да го опознае. „Както е сигурно съзнанието в своето собствено съществуване — пише Казанджиев, — така е сигурно и в присъствието на бог. Сливайки се с бога, съзнанието става вечно."[88]

Ирационалистични и спиритуалистични възгледи поддържа Казанджиев и в книгата си „Историческо време", написана в ницшеански, волунтаристичен дух. Той изтъква като парадокси на епохата увеличението на плодородието и производителността, които не премахват, а задълбочават икономическата криза; развитието на техниката, която не освобождава, а заробва човека; увеличението на културните ценности и тяхното обезценяване. Обяснението на тези парадокси той не търси в основните противоречия на капитализма, а в теорията на Малтус за свръхнаселеността. Оттук той стига до извода, че обществото е обхванато от дълбока криза и се нуждае от радикални промени. Но тези промени според него могат да извършат само силни и волеви личности.

[81] И. Саръилиев. Съвременната наука и религията, 1931, с. 10.
[82] Пак там, с. 12—14.
[83] Пак там, с. 5.
[84] Звезда. 1932, кн .4.
[85] Вж. С. Казанджиев. Знание и вяра, С., 1922, Пред извора на живота. С., 1939; Историческо време. С., 1932.
[86] С. Казанджиев. Очевидност и истина. С., 1936, с. 38.
[87] С. Казанджиев. Критически опит върху метафизиката на В. Вунд. С., 1919, с. 126.
[88] С. Казанджиев. Знание и вяра. С, 1939, с. 31.

Ирационалистичните възгледи на Казанджиев са подложени на безпощадна критика от страна на българските марксисти. Т. Павлов отхвърля концепцията му за ирационалните основи на познанието, за това, че в единството на знанието и вярата определяща и ръководна роля имала вярата, а не знанието, и за философията като лично и субективно дело. Той изтъква, че „философията е философия не защото „не е наука“, а защото самата е особена наука, имаща свой собствен предмет и задачи, качествено различни от тези на частните или специалните науки.“[89]

Сава Гановски критикува волунтаристичните възгледи на Казанджиев, застъпени в книгата му „Историческо време“. Той изтъква, че техническото развитие не е причина за кризата в капиталистическото общество и за заробването на човека, а неговото капиталистическо използване. В СССР то също се развива, но не води до безработица и кризи. Що се отнася до обезценяването на духовните ценности, то виновни за това са не откритията в науката, а антагонистическият и експлоататорски характер на капиталистическото общество.[90]

Близки до философско-спиритуалистичните възгледи на Саръилиев и Казанджиев са и богословско-философските възгледи на някои теоретици на религията — Л. Сапунджиев, И. Марковски, Д. Пенев, И. Панчовски, Т. Николов, д-р Х. Н. Бояджиев, Л. Мишков, Стефан Софийски и др.

В някои свои работи, посветени на философско-богословски проблеми,[91] Сапунджиев поддържа схващането, че религията е вътрешна потребност на човешкия дух и затова няма противоречие между вяра и знание, между религия и наука. Като приема концепцията на Т. Аквински, че във всяко познание има и вяра, и я свързва с теорията на „вчувстването“ на Т. Липс, Сапунджиев поддържа, че в религията има свръхестествени елементи, които не могат да се обяснят с рационални средства. Непротиворечивостта между религия

[89] Т. Павлов. Избр. произв., т. VII, с. 256.

[90] Следва да се отбележи, че след извършването на социалистическата революция С. Казанджиев положи усилия да се преустрои идеологически. Смъртта му попречи той да публикува новите си работи, но запазените ръкописи свидетелствуват убедително за наличието на такова преустройство.

[91] Вж. Л. Сапунджиев (арх. Евтимий). Естествено развитие и богооткровената свръхестествена помощ, 1930; Елементи на вярата и основите на нашето познание, 1924; Дванайсетте главни научни въпроси за религията и нейната свръхнаучна същност, 1936, и др.

и наука се лансира и от Иван Панчовски[92], който твърди, че човек познава природата с помощта на сетивата и на логическото си мислене, но божествената действителност той можел да познае само чрез религиозното чувство и интуицията.

Под влияние на Бердяев, на Хайдегер и Ясперс богословският теоретик Д. Пенев[93] твърди, че през всички времена предметът на философията е „бог и неговата същност“. Той поддържа субективноидеалистическото схващане, според което може да съществува философия само на великите личности, защото тя е лично и неповторимо виждане на света. Философията според него не е наука, защото философското виждане се определя не от разума, а от субективните качества и от субективното отношение на личността към света. Самият свят не може да се опознае само със средствата на разума. В него винаги остава нещо, което е недостъпно за разума и в което могат да проникнат само вярата и религията. Затова мирогледът на човека обединява както рационалното научно познание, така и вярата.

Аналогични философско-богословски и гносеологически възгледи развиват и другите представители на спиритуализма в България[94]. През разглеждания период в страната се разпространяват и философско-религиозните възгледи на великия руски писател Л. Н. Толстой. Българските толстоисти имат свое дружество, което издава списанията „Възраждане“, „Свободно възпитание“, в. „Свобода“ и доста друга литература. В своите възгледи българските толстоисти се обявяват против капитализма и експлоатацията, пропагандират хуманистични идеи, но на просветителско-утопична основа. Като поддръжници на религиозното схващане на Толстой за духовното начало на света и на неговата идея за непротивопоставянето на злото със зло, толстоистите се обявяват и против марксистко-ленинската философия и революционното комунистическо движение. Техният абстрактен и утопичен хуманизъм обективно води до притъпяване съзнанието на трудещите се и интелигенцията и ги отклонява от реалните борби за своето освобождение. Поради това тези възгледи също биват критикувани от българските марксисти.

[92] Вж. И. Панчовски. Естествена наука и религия. С., 1941.

[93] Д. Пенев. Философия и мироглед. С., 1941.

[94] Вж. Т. Николов. Науката и религията. С., 1933; д-р Х. Н. Бояджиев. Понятие и същност на религията. С., 1928; Л. Мишков. Философия на вярата. С., 1947; Софийски Стефан. Религия и наука. С., 1934, и др.

Едно своеобразно българско философско-богословско учение е дъновизмът. Негов основоположник и теоретик е Петър Дънов (1885—1944). Изучавал медицина и философия. Дънов формира своите възгледи в САЩ по време на следването си. Изградено върху теософски основи, неговото учение е един опит да се съчетаят еклектически спиритуализмът с данните на медицината и на най-новите открития в науката. За първопричина и същност на света се приема бог, който е налице във всички неща. Светът не се изчерпва с материята, която съществува в тримерното пространство, а се проявява и в други форми и измерения. Цялата природа е изява на божествената същност, на божествената любов и разум. Еволюцията на органичния свят е проява на тази божествена същност, продукт на която е и човекът.

Като проява на божествената разумност и любов човекът не е нещо противоположно на природата, а частица от нея. Той е в единство с нея и с целия свят. Разумността и любовта са най-висшите прояви на бога и затова дъновизмът призовава човека да се откаже от животинското си съществуване, от робуването на материалните вещи и да се възвиси към божественото начало. В своята етика дъновизмът призовава към чисти нравствени отношения, към природосъобразен и първобитно-комунален живот. Излекуването на някои заболявания в резултат на природосъобразния живот и ползуването на народната медицина допринасят дъновизмът да вербува значителен брой свои последователи, някои от които стават фанатични негови поддръжници и пропагандатори.

§ 3
Профашистки и фашистки идейни течения

Ницшеанство

То прониква в страната в края на XIX и в началото на XX век.[95] Но влиянието му през този период се ограничава

[95] Първите ницшеански статии са публикувани в сп. „Живот", 1898—1899 г. В началото на века от Ницше са преведени „Избрани афоризми", 1901, „Тъй рече Заратустра", 1905, 1906, „Антихрист", 1912; „Дионисиеви дитирамби", 1905, и др. По-подробно вж. в: П. Русев. Ницшеанството в България. С., 1972.

само в рамките на отделни литературни и педагогически кръгове. Едва след установяването на фашизма в България (1923 г.) то придобива повече политически и идеологически характер, защото философските възгледи на Ницше се използват за теоретична опора на фашистката идеология.

В самото начало на нашия век под влияние на Ницшевите идеи попадат повечето представители на литературния кръг около сп. „Мисъл" — д-р К. Кръстев, Пенчо Славейков, П. Ю. Тодоров. Редица произведения на П. Славейков са проникнати от духа на Ницшевия свръхчовек: „Сянката на свръхчовека", „Химни за смъртта на свръхчовека", „На другия бряг" и пр. В Ницшевата силна личност поетът търси опора против разгърналите се котерийни борби между представителите на буржоазните партии, срещу тяхното дребно търгашество, лицемерие и демагогия. Но верен на своя народ, закърмен в българските възрожденски традиции, П. Славейков остава чужд на Ницшевия аристократизъм. Затова между неговото разбиране за свръхчовека и това на Ницше има разлика. Докато за Ницше свръхчовекът е абстракция, една неопределена, преувеличена и мистифицирана личност, за П. Славейков това е силната историческа личност. В творчеството си П. Славейков изразява своята ненавист към монархията и котерийните политически пазарлъци и се стреми да извади от инертност обикновените хора, да ги активизира, за да не бъдат лесна плячка в ръцете на „политиканстващите". Под влияние на аналогични подбуди и на идеите на Ницше и Кръстев той пише: „Как е потребна една личност, която да диктува живота, да върви от сражение към сражение, от победа към победа, една личност, която със своята непреклонна воля и неутолима мощ да унищожава всичко."[96]

Голямо усърдие в разпространяването на Ницшевите идеи в България проявява Димо Кьорчев (1884—1928). Но в своите статии той допуща много противоречия, неясноти и вътрешна непоследователност. Педагогическите възгледи на Ницше за „волевото възпитание" — възпитание в заповядване и послушание, намират широко място в българските педагогически списания. Те стават обект на оживени дискусии, но не оказват и не оставят трайно влияние върху българската педагогическа мисъл.

Много по-активно философията на Ницше започва да се лансира в България след установяване на фашистката диктатура. Нейните разпространители вече я издигат в полити-

[96] Вж. Мисъл, 1896, кн. 9, с. 582.

28. Пор. № 163

чески мироглед и в теоретична опора на фашизма. Активен проводник на ницшеанството от този период е Янко Янев (1900—1944).[97] Още в първата си статия, посветена на Ницше[98] (по случай 25 години от смъртта му), той го обсипва с безгранични похвали, като го нарича „апостол на една нова култура", „нов Прометей", „Христос" и пр. В своите трудове Янев грубо и самоуверено се опълчва против науката и разума и превъзнася Ницшевия „свръхчовек". Свръхчовекът според Янев „не е нито в бъдещето, нито в настоящето, а в стихията на волята за живот".[99] За него може само да се говори със смеха на Заратустра, да се пее или да се мълчи. „Свръхчовекът — пише той на друго място — е неопределим и необясним. Той е само мечта и лазур."[100]

Янев се обявява против науката и демократизма. Науката според него е главната причина за „идеотизацията на свободния и мъжествен човек", а демокрацията е „политическо и духовно бедствие". Той заявява, че е необходима жестокост особено „против всяка форма на социализма". На друго място Янев отправя груби клевети срещу българския народ, като го нарича едно от най-долнокачествените племена, което търси успеха в „безразсъдството и харамийството". У българина живеел „геният на разбойника" и затова само унищожението на науката и демокрацията ще освободят пътя на водача, на героичния човек, на един „нов българин."[101] Това са възгледи, които Янев развива главно под влияние на немските фашистки идеолози — А. Розенберг, Боймлер, Л. Клагес и пр.

В България ницшеанските идеи се подлагат на критика от различни позиции — от християнски, от буржоазнофилософски и от марксистки. От християнски позиции е отправена критика в двутомния труд „Анти-Ницше" (1931—1933) на Л. Казанджиев. Тук методът е твърде примитивен — вместо анализ на Ницшевите възгледи, те просто се отричат, като се заменят с християнски. Дори като се възползува от психичното заболяване на Ницше, авторът обявява философията му за философия на луд човек и смята, че с това се е справил с нея.

[97] По-главни трудове: „Антихрист", 1926; „Върху ирационалното в историята", 1927; „Димо Кьорчев", 1932; „Героичният човек", 1934.
[98] Вж. Листопад, 1925, кн. 8—10, с. 222.
[99] Пак там, с. 224.
[100] Я. Янев. Антихрист. С., 1926, с. 99.
[101] Я. Янев. Героичният човек. С., 1934, с. 104—106.

Българският фройдист Буко Исаев от своя страна се опитва да обясни творчеството на Ницше въз основа на фройдистското разбиране за творчеството като сублимиран израз на либидната енергия. Възгледите на Ницше са обусловени от особеното разрешение на „едиповия му комплекс". У него борбата между „Свръхаза" и „то" се е водела при наличието на едно слабо „аз", откъдето възниква идеята за силната личност — за свръхчовека.[102]

Тези и другите критики, които отправят срещу ницшеанството едни или други буржоазни автори, не са нито убедителни, нито ефикасни поради общия си недостатък, че изхождат макар и от други, но също от идеалистически позиции. Само позицията на марксизма позволява да се даде една по-цялостна и задълбочена критика на ницшеанството. Но поради условията, в които са поставени българските марксисти, като изхождат от най-належащите задачи на партията, те насочват острието на своята критика главно против идеологическата роля на Ницшевите идеи.

Още с появата на тези идеи в страната срещу тях се обявява основоположникът на марксистката партия в България Д. Благоев и ръководеният от него партиен орган „Ново време".[103] Подложени са на критика крайният индивидуализъм и аристократизъм на Ницшевите идеи, дали своето отрицателно отражение върху творчеството на някои видни представители на българската литература и на естетическата мисъл. В условията на фашистката диктатура учениците на Благоев продължават тази критика. С. Гановски характеризира възгледите на Ницше като субективистични и аморални.[104] Основната концепция на Ницше — „волята за власт", изтъква той, не е нищо друго освен биологическа обосновка, уж като „повеля на живота" на стремежа на господствуващите класи към експлоатация. Тъкмо с идеята си за общественото неравенство, издигната в идеал, посочва Гановски, философията на Ницше привлече вниманието на буржоазните и особено на фашистките идеолози.

В периода, когато българските фашисти използват най-много идеите на Ницше за своите политически цели, друг български марксист, М. Димитров, разглежда Ницше като идеолог.[105] Той разкрива, че Ницше е един закъснял идеолог

[102] Вж. Б. Исаев. Фройд, Ницше, Толстой, 1931.
[103] Вж. Ново време, г. 1901, с. 265—266.
[104] С. Гановски. (Трудин). Философията на Ницше. — Научна мисъл, г. II, кн. 20.
[105] М. Димитров. Ницше като идеолог. С., 1938.

на немската феодална аристокрация. Противник на науката и демокрацията, той е представител на средновековието, който иска да построи целия живот върху принципите на робството.[106] В цялата история на човечеството, пише той, не е имало по-злобен, по-пристрастен и по-архаичен защитник на аристокрацията от този „модерен немски философ". С казаното не толкова в редовете, колкото между редовете този труд на М. Димитров нанася удар не само срещу идеологията, но и срещу практиката на немските и българските фашисти. Той изиграва важна роля за правилното ориентиране на българското студентство и младеж и за предотвратяване на увлечения по шумно пропагандираната и рекламирана фашистка идеология.

В работата си „Философията на С. Казанджиев"[107] и на други места Т. Павлов също разкрива и подлага на критика Ницшевия абсолютен субективизъм, индивидуализъм и волунтаризъм. Той води яростна борба срещу фашистките идеолози, които използват Ницшевия култ към насилие, гладиаторската му поза и отрицанието на хуманността, за да обосноват практиката на фашизма.

Неохегелианство

То получава сравнително слабо разпространение в България. Като единствен по-значителен негов представител може да се посочи Я. Янев, който, както вече бе изтъкнато, е проводник и на ницшеанството. В своя подход към философията на Хегел Янев се ръководи от възгледите на Дилтай и на Ницше.[108] Неохегелиански концепции Янев застъпва главно по проблемите на философията на историята. Тук именно, като изхожда от идеята на Хегел за развитието на историческия процес, той тълкува тази идея в ирационалистичен дух. Според него в своята философия Хегел свързва божественото с човека, безкрайното с крайното. И понеже се обявява против Кант, той не може да бъде рационалист, а е ирационалист. Чрез отъждествяването на понятието с действителността рационалното в нея се превръща в ирационално. Единството между диалектиката на мисленето и диалектиката на

[106] М. Димитров. Ницше като идеолог, с. 113.
[107] Т. Павлов. Избр. произв., т. VIII, с. 252—268.
[108] Я. Янев. Ирационалното в историята, 1927; Хегел — личност, съдба, философия, 1928.

действителността у Хегел също се тълкува от Янев като доказателство уж за неговия ирационализъм и интуитивизъм. Схващането на диалектическите закони като присъщи на мисленето и на действителността и борбата на Хегел с метафизиката се интерпретират от Янев като борба с рационализма, което е явно изопачаване на Хегеловата философия.

Неохегелианецът Янко Янев неправилно тълкува и прилага и възгледите на Хегел върху историята. Според него, доколкото историята е осъществяване на обективния дух, рационалният метод при изследването на историческия процес е неприложим. Той може само да доведе до създаване на гола схема и абстракция, без да ни даде познание за този процес. Историческите събития са винаги нещо индивидуално, неповторимо и затова те не могат да се познаят с разума, а само по ирационален и интуитивен път. Самото историческо развитие Янев разбира като процес на самосъзнание на даден народ. Историята е осъществяване на абсолютното, постигане на свръхестествена цел. Поради това онези народи, които още не са осъзнали себе си, своя народен дух, са в предисторически стадий. Исторически живот живее само онзи народ, който е постигнал самосъзнанието на своя народен дух. Така преинтерпретираната философия на Хегел, свързана с идеята на Ницше за свръхчовека, се поставя от Янев в услуга на немския и българския фашизъм, на който той става един от най-преданите идеолози.

Расизъм и биосоциология

Освен идеите на ницшеанството и неохегелианството българските фашисти използват и други теоретични източници за обосновка на своята идеология — идеите на расизма. Като теория расизмът възниква през втората половина на XIX век и е една от разновидностите на социалния дарвинизъм. Но той получава широко разпространение и политическо значение едва в теорията и практиката на германския фашизъм.[109]

Поради редица специфични особености на историческото си развитие българският народ остава чужд на расистките предразсъдъци. Расистки идеи започват да се разпространя-

[109] Вж. П. Христова. Критика на биологизма в българското буржоазно обществознание. — Философска мисъл, 1956, кн. 1.

ват в България едва след установяването на фашистката власт. В България системно расистки концепции не се разработват. Разпространяването на расизма става главно чрез преводни статии на немски и италиански автори във фашизирани български вестници и списания. Постепенно расизмът започва да прониква и в българската университетска наука — история, социология, право, биология. Като представители на расизма в България се очертават С. Консулов и отчасти М. Попов — в биологията, П. Мутафчиев и П. Бицили — в историята, Л. Владикин — в правните науки, И. Кинкел — в социологията, и др. Оттук той се пренася в някои учебници за средните училища, а също и във всекидневния печат.

Неблагоразположението на българския народ към идеите на расизма принуждава българските му представители да го разделят на „научен" и „ненаучен". Отрицателното отношение те оставят за „ненаучния", а „научния" расизъм представят за последна дума на науката. Като се спира на възгледите на Мендел за наследствеността, един от най-ярките проводници на расизма в България — Стефан Консулов (1885—1954), поддържа, че всички качества и способности у човека са предопределени и неизменни. „Такъв е човекът — пише той — от младата каменна епоха до днес."[110] Той разглежда човека само като биологично същество и го характеризира с неговите биологични качества — здравина на тялото, на зъбите, продължителност на живота и пр. Расовите качества според него са тези заложби, с които човек се ражда. А „съвкупността от расовите качества на всички човеци, които съставляват даден народ, представя расовите качества на този народ"[111]. Оттук вече се различавали нациите, които носели по-висши расови качества, от тези, които били лишени от такива.

Като изхожда от тези концепции, Консулов пропагандира великобългарски шовинизъм и утвърждава, че българският народ притежава ценни расови качества, които му дават предимство пред другите народи. Той отрича славянския произход на българите и представя войнолюбивата политика на българските фашисти като естествено явление. Консулов е застъпник и на евгениката.

[110] С. Консулов. Човешкото в човека. — Природа и наука, 1942—1943, кн. 3.
[111] С. Консулов. Що е нация? — Просвета, 1938, кн. 6.

Известни увлечения по расизма допусна и един от видните представители на българската биологическа наука — Методи Попов (1881—1954). В своята „Обща биология" (1941) той застъпва някои расистки концепции. Според него човешките раси се различават както по телесни, така и по психични и културни особености. Развитието на човечеството и на културата, изтъква Попов, се обуславя от промените в расовия състав на народите. По расовите особености той дели обществото на висши и низши слоеве и препоръчва да се прилага евгениката, но в умерени форми.

Когато обаче М. Попов вижда, че расизмът се използва за политически цели, той се обявява против схващането на германските расисти за висшите и низшите раси и против опита на българските фашисти да отрекат славянския произход на българите. След социалистическата революция Попов скъсва окончателно с расистките си възгледи и евгениката и освобождава своите разбирания от редица теоретични и методологически грешки.

Активен застъпник на расизма в България е професорът по социология Иван Кинкел. От проповедник на фройдизма той постепенно преминава на расистки и малтусиански позиции. За разлика от немските расисти Кинкел твърди, че не само една раса, а няколко имат данни за творчество. Все пак според него от европейските раси най-надарена е „северната", докато „южните", където той поставя и славяните — нямат положителните данни на северните — философско мислене, дисциплина, държавна организация и пр. Макар и да не се проявява като открит антисемит, Кинкел обяснява преследването на евреите в Германия с теорията на фашисткия идеолог Фриц Ленц, според която антагонизмът между немци и евреи произтича от еднаквите им качества и от конкурентността. В тази теория обаче наред с положителните качества на евреите се приписват и качества, които са характерни за експлоататорите, а след това на тази основа се обяснява уж съществуващата ненавист към тях.

Без каквото и да е прикритие расистки възгледи поддържа и професорът по юридическите науки Л. Владикин (1891—1945). В учебника си „Обща теория за държавата" (1943) той прокарва концепциите на немските расисти за държавата и определя нацията като биологична и културна общност. Макар да признава, че в действителност „чисти раси" няма, той все пак отстоява идеята за опазване на „расовата чистота". Вътрешните разногласия и политическите борби според

него се дължат на неулегналата още расова смесица. „Колкото една нация — пише той — е по-чиста етнически, толкова по-здрави и по-тесни са връзките между отделните членове на общността... Те са дисциплинирани и се поддават по-лесно на централистично управление.“[112] Владикин обявява и българската нация за чиста, тъй като в резултат от сливането на славяните с прабългарите и покръстването тя станала чиста по кръв. Изопачения във връзка с произхода на българския народ правят и историците П. Мутафчиев, Г. Бицили и др., като го определят ту като хунски, ту като турански и пр., само и само да го отделят от „низшата“ славянска раса.

Българските расисти се опитват във всичко да подражават на германските си учители, в това число и да прилагат расизма на практика. Но тук те срещат упоритата съпротива на българския народ, когото не могат да откъснат от руския народ, нито да го настроят враждебно към евреите. В страната е основано евгенично дружество, но то не регистрира почти никакви успехи. Евреите са подложени на преследвания от българските фашисти, задължени са да носят отличителни значки, интернират ги. Но под натиска на антирасистки настроената българска общественост фашистите не се осмеляват да ги изпратят в лагерите на смъртта.

Расизмът среща упорита съпротива и сред научната общественост. Расистките концепции са подложени на критика както от марксистки, така и от немарксистки автори. А. Златаров се обявява решително против расизма. В своите статии и особено в блестящите си сказки той доказва упорито и убедително научната несъстоятелност на расизма и безпощадно разобличава неговата реакционна класова и политическа роля.

Д. Михалчев застава също на антифашистки позиции и се очертава като един от пламенните борци против расизма. В редица свои статии[113] той разкрива, че расизмът е враждебен не само на марксизма, но и въобще на демокрацията и на науката. Особената ценност на тази антирасистка позиция на Михалчев е в това, че тя бе изявена в годините, когато фашизмът бе в най-голямо настъпление. По този начин тя

[112] Л. Владикин. Общо учение за държавата. С., 1943, с. 453.

[113] Вж. Д. Михалчев. Расизмът като философско-историческа теория. — Философски преглед, 1938, кн. 4; Расизмът под закрилата на биологията. — Пак там, 1939, кн. 2; Социология и биология. — Пак там, 1940, кн. 2 и др.

изиграва положителна роля не само в борбата против расизма, но и против самия фашизъм.

Въпреки строгата цензура и преследвания българските марксисти използват всяка легална възможност и вземат активно участие в борбата против расистката теория и практика. В книгата си „Социология и биология“ (1940) Т. Павлов се намесва в спора Михалчев—Консулов по проблемите на расизма и разкрива отрицателното отношение на марксистката теория към расистките концепции. В редица други свои трудове и особено във „Философията и частните науки“ (1940) той прави задълбочена и цялостна критика на биологизма. Неговата теза е, че биологията и социологията изучават две качествено различни форми на движение на материята, които имат специфични закономерности. Поради това, изтъква той, обществените явления не могат нито да се отъждествяват, нито да се свеждат към биологическите закономерности. Обществото произтича от природата и е свързано с нея. Но природните закономерности се проявяват в обществото в снет вид. Расистите неправилно пренасят закономерности от една област на материалния свят в друга, от което се обуславя научната несъстоятелност на техните концепции.

В статията си „Биология и расизъм“ (1938)[114] Т. Самодумов критикува опита на Консулов да обоснове общественото развитие със законите на биологията. Той отхвърля схващането му за културата като продукт на „породисти хора“. Качественото различие на човешката култура, изтъква той, се състои в творческата и производствена способност на хората в създаването на материални и духовни блага. Органът, от който зависи тази способност, е мозъкът, а не бялата и черната кожа, дългата или обла глава. Функционалната стойност пък на мозъка зависи от разнообразието и качеството на работата, която извършва човек, от начина на живот, който той води, и от борбата, в която той участвува. В борбата против расизма и евгениката активно участие вземат още С. Грановски,[115] Е. Каменов[116] и А. Киселинчев.[117]

[114] Вж. Съвременна мисъл, 1937, кн. 2—3.

[115] С. Ганoвски. Природа и общество. — Научен преглед, 1941, кн. 4.

[116] Е. Каменов. Природа и общество. — Популярна библиотека, 1939, кн. 1.

[117] А. Киселинчев. Наследственост и развитие, Произход на човешките раси. Несъстоятелност на расовата теория, Стерилизация и расизъм, Дарвинизъм и расизъм и др. — Научна мисъл и Мисъл, 1935, 1936.

Борба с фашистката идеология

Борбата с расистката теория е част от борбата на българския народ, на неговата прогресивна интелигенция под ръководството на Комунистическата партия против българския и световния фашизъм. България е втората страна в света, в която фашизмът установява своята диктатура, и първата, в която народът се вдига на въоръжена борба срещу тази диктатура. И затова не е случайно обстоятелството, че именно българските комунисти едни от първите се изправят пред задачата да изяснят същността на фашизма и да организират борбата против него. Не е случаен и историческият факт, че именно организаторите на първото в света антифашистко въстание в България — Г. Димитров и В. Коларов, израстват и се очертават като едни от челните борци на световния антифашистки фронт.

С установяването на монархо-фашистката диктатура в България (1923), независимо от нейните специфични особености,[118] в страната се предприемат опити за насаждане на фашистка идеология, на великобългарски шовинизъм и национализъм. На жестоки преследвания са подложени не само българските комунисти, но и всички прогресивни дейци. Наред с разпространението на нищшеанството, неохегелианството и расизма започва пропагандирането и на откритата фашистка идеология. На немските и италианските идеолози бързат да подражават и българските им последователи. Особено усърдие в това отношение проявяват Я. Янев, А. Цанков, А. Недялков, Л. Владикин, Л. Диков, С. Загорчев, А. Сталийски, С. Консулов, Л. Русев и др.* Българският ежедневен и периодичен печат се пълни с фашистки и профашистки статии. Започва издаването на множество открито фашистки вестници: „Прелом“, „Български фашизъм“, „Възраждане“, „Фашистка трибуна“, „Фашистка борба“, „Родолюбец“, „Удар“, „Тревога“ и др. Формират се различни фашистки организации: „Обществена сила“, „Родна защита“, „Български фашист“, „Легионът“, „Кубрат“, „Ратник“, „Бранник“ и др.

[118] За разлика от италианския и немския фашизъм българският фашизъм идва на власт не от името на една партия, а на няколко (демократическата, народната, радикалната, на организацията на запасните офицери и подофицери) начело с монарха, обединени в „Демократически сговор“. По този начин, без да изменя своята същност, привидно той запазва някои признаци на буржоазната демокрация — многопартийност, парламентаризъм, монархически институт и пр.

* Ето някои от техните публикации: А. Сталийски. Фашизмът като социално-политическа проява. — Огнище, 1922, кн. 1; Фашисткото учение за държавата, С., 1929; Н. Илиев. Мусолини и неговото дело, С., 1926; Д. Алексиев. Фашизмът като факт и система. — Демократически преглед, 1926, кн. 9—10; И. Маджаров. Новият наказателен закон в Италия. — Юридически преглед, 1928, кн. 1; А. Недялков. Мусолинизмът и общественото мнение в Европа. — Обществено развитие, г. I, кн. 5; А. Цанков. Демократизъм и либерализъм, С., 1938; Я. Янев. Политически човек, С., 1936; Пътят на нацията. С., 1939; П. Мутафчиев. Днешна България и духът на нашето възраждане, С., 1940; А. Розенберг. Борба за нов светоглед, С., 1942; Л. Владикин. За правото на нацията, С., 1943; библиотека „Нова Европа“ под ред. на Л. Владикин, сп. „Биология и социология“ под ред. на Л. Русев и др.

По подражание на немските и италианските си учители българските фашисти не само разпространяват фашистките възгледи за историята, нацията, държавата, възпитанието и културата, но се заемат да фалшифицират българската история и култура, за да ги съгласуват с расизма и националсоциалистическата идеология.

В книгата си „Фашисткото учение за държавата“ (1930) например А. Сталийски направо преподнася на българския читател възгледите на италианските фашисти за държавата и представя самия фашизъм като революция на средните слоеве. Фашистки възгледи прокарват в своите университетски учебници и писания за държавата и правото Л. Владикин, Л. Диков, С. Загорчев, по история П. Мутафчиев, П. Бицили и др.

Предвид голямата опасност, надвиснала над българския народ, марксистите в България определят като главна своя задача борбата с фашистката диктатура и идеология като основно условие за освобождението на българската работническа класа и трудещи се от капиталистическата експлоатация и от чуждото господство.

И затова не е случайно обстоятелството, че на Г. Димитров се падна задачата да определи същността и социалната роля на фашизма. Като разкри тясната връзка между фашизма и войната, Г. Димитров направи извода, че борбата срещу фашизма трябва да върви ръка за ръка с борбата за мир. Оттук и на тази основа той изтъкна необходимостта от обединяване на всички демократични сили в единен антифашистки фронт за провеждане на упорита борба против фашизма и неговата идеология.

Т. Павлов също подлага на безпощадна критика фашист-

ките възгледи за държавата и опитите за разпространяване на фашистката идеология. Той отхвърля опита на А. Сталийски да представи фашизма като революция на средните слоеве. Като се позовава на Френската буржоазна революция и на Октомврийската социалистическа революция, Павлов изтъква, че революциите се характеризират преди всичко с прехода на властта от една класа в друга. А това не е налице при фашизма. „Истината — пише той — е, че обективно Мусолини, заедно с цялото фашистко движение, не е нищо повече от един наемник на минаващата в контранастъпление финансово-индустриална и земевладелска буржоазия.“[119] Фашизмът превръща в абсолют, изтъква Павлов, в божество най-авторитарната държава, т. е. откритата диктатура на буржоазията, той окова трудещите се в йерархическата административна, стопанска и духовна машина, затова „не е прогрес, а реакция, не е светлина, а мракобесие, не е революция, а пълна, решителна, безусловна контрареволюция“. Като взема под внимание фашистката демагогия и злоупотреба с националните чувства и с такива категории като: общество, народ, нация, патриотизъм и пр., Т. Павлов написва цяла серия от брошури, посветени на тези категории. В тях той разобличава фашистките спекулации с тези категории и им дава научно марксистко осветление. В този съдбоносен за българския народ момент неговите брошури изиграват важна роля в борбата с фашистката идеология и допринасят твърде много за правилното ориентиране на българската младеж и трудещите се в социалистическите явления и в политическите събития.

Активна дейност в борбата за разобличаване на фашистката идеология вземат още С. Гановски, А. Киселинчев, Т. Самодумов, М. Димитров и много други, които използват за своя трибуна списанията „Наковалня“, „Научна мисъл“, „Мисъл“, „Народна просвета“ и други.

Периодът между двете световни войни в развитието на българския народ се характеризира с постепенното изостряне и достигане на най-високата точка и острота на борбата между българската работническа класа и буржоазията, на българския народ като цяло срещу фашизма, на марксистката идеология срещу буржоазната и особено срещу фашистката идеология. Най-високият връх на тази борба е Деветосептемврийското въстание от 1944 г. Борбата на идеологическия

[119] Т. Павлов. Избр. произв., т. 8, с. 12.

и философски фронт е неделима съставка на тази историческа битка.

„Смело може да се каже — пише Т. Павлов, — че в идеологическата нива на българската буржоазия нашите професионални философски и други идеологически работници не оставиха непреобърнат камък, като се почне от ремкеанската философия, кантианството, влиянието на Беркли, на Бергсон, на Фройд, Вунт, Мах и др. и се свърши с неокантианските опити на буржоазните идеолози да атакуват марксистко-ленинската философия и да наложат на нашата интелигенция и широките трудещи се маси ултрареакционната философия на италианския и германския фашизъм, на американския прагматизъм в педагогиката, на формализма в естетиката, на субективистическия идеализъм в ученията за държавата, правото, икономиката и историята.“[120] И затова няма нищо чудно, заявява той, че когато настъпи моментът на революцията и още в първите дни след нейната победа, българската народна интелигенция в огромното си мнозинство прие революцията и се включи под знамето на марксизма-ленинизма и под ръководството на Комунистическата партия в социалистическото строителство. Това своеобразно „българско чудо“, изтъква Т. Павлов, значително улесни борбата за окончателното преодоляване на остатъците от буржоазната философия и идеология след революцията и създаде непробиваема бариера срещу влиянието на съвременната буржоазна идеология.

35

§ 4
30 Ремкеанството като философска школа

От философските течения у нас след Първата световна война най-широко и активно се изявява ремкеанството. „Като се изключи философията на марксистите — пише Д. Михалчев, — може смело да се каже: доколкото в България се намира и вирее ясна, широко сложена и нееклектична философска мисъл, тя е вдъхновявана предимно от дълбоко обмисленото и великолепно разработено учение на Ремке.“[121]

[120] Т. Павлов. Избрани произведения, т. 6, с. 220.
[121] „Философски преглед“, 1936, кн. 2, с. 187.

Приведеното твърдение не казва цялата истина. По начало ремкеанството е маскиращо се с обективистична терминология идеалистическо учение, което у нас често кокетира с псевдо-марксистка фразеология в областта на обществознанието. Независимо от грижливо изработения обективистично-терминологичен апарат ремкеанските възгледи са еклектично смешение на субективноидеалистически и схоластично-метафизически елементи.

Ремкеанството — философска школа в България

Създател на ремкеанската школа у нас е видният буржоазен философ акад. Димитър Михалчев (1880—1967).[122] Теоретически източник на българското ремкеанство е философията на немския философ Йоханес Ремке (1848—1930), професор по философия в Грайфсвалд (Германия)*.

[122] *Д. Михалчев е роден на 25 декември 1880 г. в Лозенград. От 1901 до 1905 г. следва философия в Софийския университет. През тези години той се сближава с д-р К. Кръстев и става активен сътрудник на сп. „Мисъл".*

След завършването на висшето си образование по философия (февруари 1905 г.) Михалчев е назначен за гимназиален учител в Първа софийска мъжка гимназия, откъдето през август с. г. бива командирован в Германия, за да се „усъвършенствува по специалността си" (АБАН, Ф. 11, а. е. 412).

От 1910 до 1915 г. Д. Михалчев е редовен доцент по философия в Софийския университет. През 1915 г. е избран за извънреден професор при катедрата по систематическа философия. От 1920 г. той е титуляр на катедрата по философия, която оглавява (с малки прекъсвания) четвърт век — до 1946 г. През 1919 г. е избран за дописен член (чл.-кор.) на БАН. А през 1932 г. — за неин действителен член (академик). През 1944—1947 г. Д. Михалчев е председател на БАН.

Д. Михалчев е бил пълномощен министър на Цанковото правителство в Прага (1923—1927) и пълномощен министър в СССР (1934—1936). След Девети септември за известно време е пълномощен министър на България в Москва.

Такава е накратко далеч непълната философска биография на акад. Димитър Михалчев, който почина на 18 януари 1967 г. в София.

По-пълни биографически данни за Д. Михалчев вж. в: К. Андреев. Димитър Михалчев като неокантианец (1903—1905). — Известия на Института по философия, т. XIV, 1967, с. 111—117.

* Най-видните съратници и последователи на Й. Ремке в чужбина са Йоханес Ерих Хайде, Карл Фридрих Шуман, Йозеф Дрекслер (Япония), Херман Хегенвалд, Ана Клебе, Херман Нойберт, Карл М. Фернкорн, М. Флориан (Румъния), Максимилиан Бех, Ервин Герлах, Йоханес Бигер, Лудвиг Фишер, Георг Фус, Йозеф Вайдман, Херман Борхарт, Е. Кабелиц и др.

Д. Михалчев не „открива" Й. Ремке веднага, а стига до неговото творчество след игриво лъкатушене между неокантианството, махизма и иманентната философия на В. Шупе.[123] Философската му лутаница завършва окончателно в 1909 г.[124]

Димитър Михалчев не развива епигонски основните положения на Ремкевата философия, а тъкмо обратното — критично преосмисля тази философия при решаването на редица гносеологически и логически проблеми. Същевременно той не дири нови неща, които изобщо да не се срещат в писанията на Й. Ремке. Първоначално в единомислие с учителя си твърди, че изходната точка на философията и гносеологията е даденото изобщо. По-късно доуточнява: не даденото изобщо, а най-общото от кръга на даденото. Корекция той прави и на основните определителности за индивида. През Д. Михалчев ги свежда до три: място, форма и големина. Той обогатява Ремкевата философия по проблемата за отношението между философия и частни науки. Изцяло негова е разработката на категорията време. Д. Михалчев има дял за интерпретацията на въпроси, които се отнасят до философията на религията, етиката, безкрайната и крайна делитба на материята, волята, учението за причинността и проблемата за движението. Той задълбочава схващането на Ремке за понятието като общо, което е предикат (определител) в съждението, и за съждението като изяснено дадено.

Всеобщо е мнението, че Димитър Михалчев притежава рядка философска ерудиция, ясна мисъл, популярен стил на писане и говорене. Полемичният момент не е случаен, а конститутивен белег на научното му творчество. В основата на всеки негов труд лежи някаква полемична реакция. Той е най-талантливият български буржоазен философ.[125]

[123] Вж. Подробности в: К. Андреев. Преходът на Димитър Михалчев от неокантиански на ремкеански позиции (1906—1909). — Известия на Института по философия, т. XVII, 1969.

[124] Тогава Д. Михалчев отпечатва първата си монография „Philosophische Studien. Beitrage zur Kritik des modernen Psychologisme." С нея той вече стои непоколебимо върху ремкеанските позиции. Предговорът е написан от Й. Ремке. Там той нарича българския философ „свой най-добър ученик", „Кант на Балканите" и отбелязва: „синът се роди преди бащата"

[125] Д. Михалчев е публикувал над сто произведения на български, немски, руски, чешки и други езици. Той е автор на следните монографии: Форма и отношение (1914, 1931), Философията като наука (1933, 1946) и Традиционната логика и нейното материалистическо обосноваване (1951, ръкопис).

Приема се, че ремкеанството в България изминава три периода: първи — от 1907 до 1929 г.; втори — от 1929 г. до 1944 г.; трети — от 1944 г. до 1954 г. През първия период се създават условията и теоретическата нагласа за възприемане на Ремкевата философия. Вторият период е изявата на ремкеанството като главна тенденция в системата на българската буржоазна философия. Третият период бележи преодоляването на ремкеанството у нас.

За да запази своето единство и разшири кръга от последователи, за да господствува над еклектичните философски възгледи, ремкеанството излиза със собствен печатен орган — списание „Философски преглед".[126]. *Чрез сп. „Философски преглед" ремкеанството става ядро на буржоазно-идеалистическата философия в България между двете световни войни.* „Философски преглед" е организираният философски фронт срещу диалектическия материализъм и марксистката гносеология.[127]

[126] От 1929 г. до 1943 г. във „Философски преглед" са публикувани 468 статии, 70 въпроса и отговора и 114 критични отзива. Броят на социологическите и социално-психологическите статии е 226, на онтологическите, гносеологическите и логическите — 36, върху философски въпроси на частните науки — 187.

Следва да се отбележи, че на страниците на „Философски преглед" Д. Михалчев допуска да сътрудничат наред с неговите последователи и отделни прогресивни автори, включително и марксисти.

Д. Михалчев вярва, че „всеки може да защити своите идеи, своята философия само в списанието си... Списанието е прозорец, през който поглеждаш и се оглеждаш в света. Там ти изявяваш себе си... Най-трудно си пробива път у нас едно интелектуално списание — говоря за миналото. Трудно беше, много трудно. Имената не привличат читателите, а четивото... Затова тайната на успеха на всяко едно списание е да има интересно четиво. Да се пише на жив, цветист език — дори и научно произведение да бъде, — на красив, образен, чист български език (Литературна мисъл, 1971, кн. 5, с. 162).

[127] Тъкмо тази функция на списанието е отразена в статията „Философски фронт" на Сава Донев (псевдоним Добриянов). Ето какво пише той: „Близо трийсет години вече професорът Д. Михалчев воюва със социалисти и с комунисти на философския им фронт. И воюва успешно не само у нас, в книжнината и от университетската скамейка, но и на чужбина. Някога ще бъде оценена дейността на нашия учен. Ще се разбере, че благодарение на него социалистическите и болшевишки недомислия не са могли да минават в България за философия, че цяло поколение е спасено от болшевишката зараза. Научната борба проф. Михалчев води в своето списание „Философски преглед"... С обнародваните статии и рецензии за философските съчинения на марксистите читателят е измъкнат из „болшевишката каша". Придирчивият читател ще намери и други ценности в списанието, но за мене над всичко стои идейната страна: истински философски фронт против лъжефилософски фронт. Мислите ли, че това е малко?" (Демократически сговор, 11 април 1930 г.).

Най-важните въпроси, които българските ремкеанци разработват, са следните: познанието като гносеологически монизъм, философията — „основна наука", критика на евдемонистическата етика и етиката на дълга у Кант, гносеологически аспект на педагогиката и целта на възпитанието, анализ на психологически феномени и особени психологически състояния, кризата във физиката през погледа на „основнонаучната" философия, действителността като връзка на „действуване" между нещата, волята — основа на наказателното право, общност и общество, човек и човешка душа.

Философията като „основна" наука

Ремкеанското разбиране за философията като „основна" наука излагат главно Д. Михалчев, Н. Илиев, П. Неделчев и М. Генчев.

Според тях в пълно съгласие с Ремке философията се характеризира с два съществени признака: 1) тя има за предмет най-общото и 2) тъкмо затова философията не предпоставя никакво определение, защото няма нещо по-общо от нейния предмет. По това философията като основна наука се отличава от частните, които предпоставят в своята изходна позиция съждения за най-общото.[128]. Главен метод на основната наука е логическият анализ, чиято роля се състои в окончателното „разясняване" предмета на познанието на мисловните му части. Само философията като „основна" наука има за предмет най-общото.[129]. В предмета на частните науки влиза за разяснение „някакъв дял от даденото". Най-общите определения, изтъкват ремкеанците, притежават релационен характер — всяко от тях означава едно отношение. „Да се схване действителността в цялост — пише П. Неделчев, — като единство, обаче може само чрез *най-общите отношения* в нея и тъкмо това философията неуклонно третира."[130] По такъв начин философията работи само с отношенията, а не с действителноста. Така вместо действителността пред нас застава един мисловен свят, в който мястото на причинните отношения се заема от функционални зависимости. С други думи, подменя се целта на науката.

[128] Вж. Д. Михалчев. Философията като наука, С., 1946, с. 38.
[129] Пак там, с. 35.
[130] Философски преглед, 1942, кн. 5, с. 445.

29. Пор. № 163

Д. Михалчев поддържа схващането, че философията е абсолютно независима от частните науки и същевременно има методологическо значение за тях. Но ако философията наистина е независима от тези науки, тя не може да има такова методологическо значение. Философията се занимава с най-общото в света, с „най-общите определения в кръга на даденото изобщо“. Под материя Д. Михалчев разбира „едно безкрайно множество от обективни единства, които не могат да бъдат съблечени от определителностите, сътнасяни към тия единства“.[131] Накъсо, най-общото се свежда до логически най-общото за индивида. Ремкеанската философия фиктивно борави с последното общо, то само методологически се набелязва, а не се изследва. Не е вярно твърдението на ремкеанството, че всяко най-общо определение е отношение. „Вещта“ не е отношение, защото тя не е съвкупност от свойства. Среща се често и друга постановка: причинността, времето, пространството и др. са отношения и като отношения са най-общи. Причинността не е най-общо отношение. Тя е вид на категорията отношение. Същото важи и за останалите най-общи определения, които сочат Ремке—Михалчев.

Според българското ремкеанство и специално Д. Михалчев историята на философията не е била никога досега история на философията като наука, а е история на философските мирогледи.[132] Тя е „свод“, под който намира убежище всичко, що води към разясняване на световната проблема, но заедно с това и всичко, с което философите са се занимавали.

Философията, както я знаем досега, учат ремкеанците, не е могла да бъде „основна“ наука, и то защото нито метафизиката, нито теорията на познанието, нито пък логиката могат да бъдат основни науки.[133] Безспорно метафизиката като наука не може да бъде философия. Тя е предубедена; по начало тълкува идеалистически и метафизически философските въпроси. Напълно вярно е и твърдението, че гносеологията и метафизиката в старата философия са свързани: няма метафизика без гносеология и гносеология без известна метафизика. Кое е тогава онова „против!“ срещу логиката, за да бъде „основна“ наука? Тя не може да бъде „основна“ наука, защото не започва с даденото като дадено, а работи с него като мислено и прави неясното дадено ясно. Затова

[131] Философски преглед, 1937, кн. 5, с. 521.
[132] Д. Михалчев. Философията като наука, с. 21.
[133] Пак там, с. 24.

логиката е предубедена — тръгва от разграничаването на единичното и общото. Възгледът на Д. Михалчев за логиката е противоречив: тя не е философска наука, но същевременно е сродна с философията. Логиката не се интересува от някакъв дял на даденото, а от познанието за всяко дадено — действително или недействително, от даденото без ограничения. Затова логиката е единствената специална наука, която не може да се различи от философията. В последна сметка Д. Михалчев се съгласява със своя учител Й. Ремке, че и логиката е философия, тъй като се занимава с даденото изобщо. Следователно философията е основна наука плюс логика.[134]

Ремкеанството се оказва неспособно да обоснове логиката като философска наука, защото отрича теорията на отражението. Логиката е учение за формите и законите на мисленето. Те са отражение на най-общите обективни връзки и отношения. Следователно логиката се интересува и от най-общото в света. Докато онтологията се занимава с него само по себе си, то логиката го разглежда като средство за познание. Ето защо логиката е неделима от гносеологията и онтологията, от диалектиката като учение за най-общите закони на развитието на природата и обществото.

Основният недъг на ремкеанското определение за предмета на философията е приемането за изходно начало на даденото, а не на действителността. Освен това практиката откроява редица случаи, които опровергават схващането, че философията не предпоставя никакви съждения.[135].

Основни моменти в ремкеанската онтология

Предмет на „основната“ наука е даденото изобщо. „Всяко нещо — пише Й. Ремке, — което съзнаваме, за краткост ще наречем „дадено.“[136] Даденото е нещо особено, нещо разли-

[134] Вж. Д. Михалчев. Философията като наука, с. 190.
[135] В. И. Ленин, В. Вунт, Р. Фалкенберг, О. Кюлпе, Фолкелт, Винделбанд, Р. Айслер, Л. Щайн, Етингер — Райхман, Йостерайх, М. Ян, А. Вернер и др. отнасят Й. Ремке към иманентната школа на В. Шупе, А. Ф. Леклер, Р. Ф. Шуберт — Золдерн и Й. Бергман. Само Р. Мюлер — Фрайенфелс включва Ремке в групата „некантовски логически системи“, наред с Б. Болцано, Е. Хусерл, В. Шелер, А. Мейнонг и Х. Дриш.
[136] И. Ремке. Душата на човека. Габрово, 1922, с. 9.

чено от друго. Според Ремке—Михалчев съвсем различни неща са да определиш даденото като особено и да го имаш като такова. Не е трудно да се разбере, че и притежателят на даденото не е нищо друго освен пак нещо дадено. И когато Ремке нарича даденото „съзнавано", той с нищо не определя самото дадено, понеже тук „съзнание" означава притежател на даденото, притежател на притежанието.

Пространствен ли е или непространствен тоя притежател, нещо единично ли е или общо, за всичко това според Ремке не може да знаем в изходната позиция на философията. Д. Михалчев учи: „Всеки философ трябва да захване с онова, което му е дадено. А нему са дадени чувства и мисли, камъни и дървета, психично и физично, действителни предмети и илюзии, накъсо — изобщо всичко, каквото той има. Всички тия неща са за него нещо имано. В своята цялост те съставляват неговия „свят", неговия опит, неговото дадено".[137] Съзнанието, душата, ненагледното (Unanschauliches) има себе си, психичното и нещо друго, отличено от себе си, физиологичното, пространственото, нагледното.[138] На твърдението „нещо има нещо" (etwas hat etwas) Ремке—Михалчев придават двояко значение: първо, означават, че на това нещо се пада известна определеност, известно свойство, което не може да се мисли като съществуващо без него; второ, определят, че нещо притежава, обладава друго, както например когато кажем „имаме пари в джоба си".

Ремкеанската философия гъмжи от вътрешни противоречия. Така един път се твърди: изходният пункт на философията като „основна" наука е даденото без никакви определения. Друг път срещаме мисълта, според която всяко нещо, забелязано от съзнанието, е вече определено. Щом дадено и съзнавано са равнозначни понятия, то съвсем близко е до ума, че съзнанието всякога забелязва даденото, значи всякога то е определено. Стигнахме до нежелателен за основната наука парадокс — още в изходното си начало тя работи с резултата, към който се стреми. Какво повече е нужно да определя, когато даденото е определено в самото начало? Освен това според ремкеанството абсолютно неопределеното е равнозначно на недадено. Неопределеното не може да поражда въпроси, защото като абсолютно неопределено няма определения, годни да причинят чувството за неяснота, която от своя страна подтиква към питане за даденото.

[137] D. Michaltschew. Philosophische Studien..., Leipzig, 1909, S. 108.
[138] Ibid, S. 122.

По-нататък, как да се установи връзка между даденото изобщо и дадените определения, ако за даденото изобщо не трябва да съставим никакво понятие. Даденото изобщо у Ремке—Михалчев винаги предполага лично съзнание, което е също нещо дадено. То (даденото) обладава, независимо от твърденията на ремкеанството, цяла редица от определения, може да бъде действително и недействително, съзерцателно и несъзерцателно. В този смисъл даденото е отношение и даже своеобразно отношение.

Не подлежи на съмнение, че пред нас стои не даденост, а цяла теория за даденото изобщо. На това Ремке—Михалчев спокойно отговарят: не теория, а факт. Но ако е така, не превръщат ли голия факт в теория и не го ли изопачават? „Основната" наука е само нова мистериология на факта и в тази си роля тя не се извисява по-далеч от наивните софизми.

Тръгването от даденото изобщо не унищожава дуализма, защото притежателят на даденото само се осмисля. Той принципно не отсъствува и не се освобождава от психологизма. Даденото изобщо е отвличане на притежателя субект от дадената даденост, но тя не става принципиално независима от него.

Основна категория за ремкеанската философия е понятието индивид.[139] Всички неща (вещи, предмети), все едно пространствени или не, са индивиди (единични неща). Всеки индивид е нещо еднократно, един път в света дадено. Индивидът е особено единично. Няма вещ без свойства или определителности, но няма и определителности, които да не са свойствени на един или друг индивид. Индивидите имат три основни определителности: големина, форма и място. Ремке и Михалчев дефинират определителността на вещта като такова общо, чрез което едно веществено единично във всеки момент се описва и определя в пълния му обем, разглеждано само по себе си, за разлика от „свойство на вещта". И така, определителност е всяко общо, от което се състои единичното във всеки момент, безразлично дали е веществено или душевно. Особената определителност е тъждествена на

[139] Терминът „индивид" почти със същото съдържание се използва и днес от неопозитивиста Р. Карнап (Вж. Р. Карнап, Значение и необходимость. М., 1959). Това не означава, че понятието е заимствувано от ремкеанците. С този термин Р. Карнап обозначава не особен род обекти, а тези обекти, които се вземат за елементи на универсума, т. е. обекти от низшето равнище (с. 70). В една езикова система от индивиди могат да бъдат физически предмети, в друга — пространствено-временни точки, числа или нещо друго.

особеността на определителността, която пък е равнозначна на общата определителност плюс една особеност. Индивидът при своята промяна е последователност от различни, сами за себе си нямащи време състояния, моментни единства, но той е във времето, „носи“ в себе си времето.

Учението за индивида и моментните единства като логически части от конкретното цяло са изкуствено „съшити“, без съприкосновение с реалните факти от действителността. Определителностите, призвани да характеризират индивида в отделните моментни единства, са построени субективно. Защо големината, формата и мястото съставляват оня минимум от свойства, при които е възможно изобщо понятието за вещта? Какво пречи вместо тая тройка да набележи друга такава — цвят, тежест, време? Ремкеанците бързат веднага да отговорят: тежестта не е свойство на вещта като нещо особено, защото винаги изразява едно отношение спрямо нещо друго. Но и формата е отношение. Същото важи и за мястото — всяко място в пространството затова е място, защото е дадено в особено отношение с другите. Даже големината в известен смисъл е отношение. „Ние търсим — пише Михалчев — това, което влиза в понятието за вещта като вещ, като нещо особено, взето вън от причинните връзки и отношения, с които стои, доколкото се намира в действителността.“[140] Подбраните свойства не отговарят на критерия, който ремкеанците сами си поставят. С какво логическо право се изключва времето от предлаганите три определителности? Когато Ремке и Михалчев говорят за индивида, те искат същевременно и да кажат, че имат работа с нещо, което е било, е и продължава да съществува. За всеки случай с нещо, което трае във времето поне няколко мига, а не съществува само един миг. Те постоянно изтъкват: моментното единство е винаги нещо общо. Добре, но отникъде не следва това. Фактът, че едно моментно единство е дадено „сега“ (тоя миг само) и „тука“, ни подсказва друг извод: че то е винаги нещо единично. Най-сетне, какво пречи индивидът да бъде схванат като общо на различните състояния, положения и особености, при които той е даден? Логически имаме основание да провъзгласим времето за главна определителност (общо) на особените определителности от „логическия резен“ (моментното единство).

Ремкеанското схващане за промяната на индивида е едно

[140] Д. Михалчев. Форма и отношение. С., 1914, с. 528.

лудо, абсолютно скачане на определителностите и моментните единства.[141] Промяната не е просто смяна на свойствата, но промяна (отношение) на качествата, при което нещото остава да трае като идентично общ момент на двете сменили се свойства. Трайното в промяната е трайност (отношение) на качества, където траещото във всяка вещ, която се променя, е единство от протяжност и движение.

Да приложим тия мисли към „основнонаучния“ индивид. Например особената определителност „зелено“ сменя особената определителност „кафяво“. Логически общото у тях като реално общо и реално траещо трябва да се търси в цвят изобщо. Но то не може да се вземе, защото веднага отпада учението, според което определителностите на реалния и променливия индивид не се променят, а само сменят. Първото противоречие довежда до друго. Стига се до явен абсурд — единният, цялостен и траещ индивид е съставен от несвързани с нищо, мигом възникнали и чезнещи моментни единства и определителности. Абсолютно развързаните една от друга определителности и моментни единства правят невъзможно каквото и да е единство, каквато и да е вещ, каквато и да е промяна. Така ремкеанският индивид като понятие става вече истинско чудо.

Проблемата за отношението между съзнание и материя българските ремкеанци решават метафизически: нито духът поражда материята, нито материята създава духа.[142] Психичното и телесното са еднакво първични и вечни. Абсолютният дуализъм на ремкеанството (между материя и съзнание има абсолютна разлика, както между „А“ и „не-А“) и антидиалектическата му концепция за развитието на материята го довеждат до погрешния и антинаучен възглед за отношението между дух и материя — психичното не е продукт от развитието на материята. Дуализмът на ремкеанството наподобява християнската философия с учението ѝ за безсмъртието на душата.

Схващанията в ремкеанската онтология за обективното съществуване на общото и единството между общо и единично, за обективния характер на отношенията и обективността на пространството и времето са сами по себе си рационални и ценни моменти. Но бедата е там, че те са поставени върху нездрава идеалистическа основа.

[141] Т. Павлов. Ремкеанство и материализъм, С., 1930, с. 83.
[142] Д. Михалчев. Философията като наука. С., 1946, с. 430.

Гносеологическите концепции на българските ремкеанци

Гносеологията, отбелязват навсякъде ремкеанците, не е „основна" наука. Всяко гносеологическо учение, когато се домогва да разясни процеса на познанието, неминуемо в една или друга форма се натъква на питанията: как идва познаващото да съзнава вещите като такива; как идва то до понятието за съзнание, до понятията промяна, сила, действие, причина, време и пространство. Привидно гносеологията задоволява същите ония въпроси, които „основната" наука извлича от същината и границите на специалните науки — как стига човек до понятието за действителното като нещо по-друго от съзнаваното, като нещо независимо в съществуването си от нас. Но гносеологията е твърде далеч от второто условие, без което няма „основна" наука. То е: непредубеденост в изходната точка.

Погрешно е да се мисли, че ремкеанството отрича теорията на познанието като наука изобщо. Неговата гносеология търси да установи познанието психологически. Тя отговаря само на един въпрос: как непространствената душа достига до познаването на веществения свят вън от нейното тяло?[143] С проблемата за същината на познанието се занимава логиката, възникнала върху развалините на гносеологията. За ремкеанството логическото мислене е равнозначно на познанието. „Логическото мислене — пише Н. Илиев — може да се нарече още *ясно съзнание* в противоположност на т. нар. „психологическо мислене", което е неясно, смътно. Но да *съзнаваме ясно* едно нещо и да го *познаваме,* е все едно."[144]

Ремкеанството смесва две различни неща — предмета на гносеологията и нейните проблеми. Не логиката, а теорията за познанието е длъжна да отговори дали всичко съзнавано е зависимо от съзнанието или има съзнавано, което е независимо от него; дали субектът може да бъде обект или не, защото тези въпроси са централни за гносеологията.

Истината, доказва марксистката гносеология, е диалектически процес на все по-голямо приближаване на човешката мисъл до обективно-реалните природни и обществени неща, до тяхното обяснение и тяхното по-нататъшно, в една или друга насока, изменение, преобразуване, очовечаване. Ако

[143] Д. Михалчев. Философията като наука, с. 184.
[144] Н. Илиев. Душа, човек и човешки живот. С., 1926, с. 49.

всичко съзнавано е зависимо от съзнанието, то гносеологията тръгва от предубеждение. Гносеологията е философска наука и освободена от идеализма (съответно метафизиката) решава своите проблеми, без да ги предпоставя.

Българските ремкеанци разработват следните по-важни логико-гносеологически концепции на Й. Ремке: съзнаването — безотносително имане на даденото, гносеологическият монизъм — наивен реализъм, учението за истината и безвъпросната яснота — критерий или идеал на познанието.

Йоханес Ремке не предприема „кръстоносен поход" срещу диалектикоматериалистическата теория за познанието. Това върши в голям мащаб единствен Д. Михалчев. Тъкмо с тая настървена настъпателност българското ремкеанство се отличава от първоучителя си. Непримиримата войнственост срещу диалектическия материализъм определя „националния колорит" на ремкеанството у нас. Методологическият модел в системната критика на Д. Михалчев (отчасти Н. Илиев, А. Гацев, М. Генчев) срещу теорията за отражението е механическото свеждане на диалектическия материализъм към по-низши степени (форми) на материализма.

Предметът на познанието за ремкеанството е съзнаваното (даденото). То включва в себе си действителното и недействителното, телесното и душевното, единичното и общото. Даденото е всичко онова, което може да бъде определено (да е предмет на разглеждане). Необходима предпоставка за познаването е съзнаване на даденото. „А съзнаването — пише д-р А. Попов — е *безотносително имане* от съзнанието на това, което подлежи да бъде познато, на съзнаваното."[145] Според ремкеанството съзнаваното включва впечатления, възприятия, представи, усещания, идеи, или накратко — съдържанията на съзнанието. От друга страна, Д. Михалчев твърди: „нему (на философа — б е л. р е д.) са дадени чувства, камъни, дървета, психично и физично... накъсо, изобщо всичко, което той *има.* Всички тия „вещи"... в своята цялост образуват неговия „мир", неговото дадено."[146] Тези разсъждения правят съзнанието всеобемащо. То притежава не представите за материалните предмети, а самите тях.

И ето го гордиевия възел — представата е телесна. Тя не е нещо психично, нещо в моето съзнание, нито вън от него. Който приема, че имане означава притежаване (обладава-

[145] А. Попов. Проблемата за действителността. С., 1935, с. 45.
[146] D. Michaltschew, Philosophische Studien..., S. 108.

не), той със същата логика е длъжен да твърди: притежаването не може да бъде независимо от него, инак той не го притежава. Съзнаваното (даденото, иманото) като притежаване трябва да бъде в субекта, защото по друг начин не зависи от него. Тогава на какво основание ремкеанството приема, че съществува и нещо действително, което е „вън" от субекта. И пак заставаме пред парадокс: да притежавам действителността според ремкеанството означава да я съзнавам; но да я съзнавам не може да значи — да бъде „в моето тяло", понеже като съзнание не съм нито в главата, нито в бъбреците, които считам за свои. Съзнанието е никъде (да бъде то някъде, ще рече, да е някъде в пространството!). Остава истинска загадка по какъв начин съзнанието притежава телесния свят, който не е нито в съзнанието, нито вън от него. Той също е никъде. И още нещо. Щом съзнаваното (даденото) е безотносително имане, самата действителност не може обективно да бъде дадена. Тогава откъде знаем за нейното съществуване? Кръгът се затваря — няма материална действителност вън от съзнанието.

Съзнанието в ремкеанската гносеология съществува само по себе си и за себе си. То няма битие. Според Ремке — Михалчев „действителното е една *част* от това, което ми е дадено или може да ми бъде дадено."[147] Тъй като субектът притежава част от действителността, останалата той ще запълни с фантазни (субективистични) построения. Картината на битието приема вече друга форма и съдържание: природата = обективно + субективно. При такова постулиране субектът ще възприема субективното за обективно дадено, и обратно. Това е така, защото „връзката на действуване между едно нещо с друго" не е обективен критерий за действителното.[148] Щом съзнанието е способно да твори част от действителността, със същото право може да твори природата изобщо. Следователно природата е дело на съзнанието, светът е сътворен от съзнанието.

Възприятието и възприеманото, представата и представяното са едно и също нещо.[149] В това се изразява според ремкеанството същността на гносеологическия монизъм. Никъде Ремке и българските му застъпници не определят подроб-

[147] Философски преглед, 1930, кн. 1, с. 105.
[148] Вж. аргументация по този въпрос във: В. Субашки. Гносеологическите концепции на българските ремкеанци. — Философска мисъл, 1970, кн. 12.
[149] Философски преглед, 1942, кн. 5, с. 385.

но в какво се състои непосредственото познание (това е един факт, казва Михалчев, досежно който не разбирам какво има да се обяснява). Него те си обясняват с непосредствения характер на човешката душа. Главният теоретик на българското ремкеанство пише: „Съзнанието изобщо е нещо *непространствено и непротяжно:* то не е нито тука, нито там, то не е никъде. *Ето защо* аз мога да *притежавам непосредствено* самата материална действителност."[150] Понеже възприятието и възприеманото, представата и представяното не са две различни дадености, а едно и също, следва, че и материалната действителност (битието) може да усеща, чувствува и мисли както субектът на познанието.

Приело веднъж действителността за дадена на субекта и понеже нещата реално са пространствени и всяко е там, където си е, а не в субекта, за ремкеанството остават две неизгодни решения:

Първо, да материализира душата и разшири обема ѝ до степен, способна да обхване всички предмети, т. е. да разтвори съзнанието в света и да го превърне в самосъзнаващ се свят.

Второ, да се превърне субектът в нещо съществуващо, но недадено на нашия опит, защото предварително обектът се е превърнал в съществуващо, но несъзнато.

Никой вече не е в състояние да разбере как недаденият обект действува върху недадения субект и как като резултат от това „взаимодействие" се получава усещане.

Прословутият гносеологически монизъм е лишен от логическо основание да приеме действителното за нещо, което съществува независимо от мене, тебе, нас, защото следва, че аз, ти, ние, от които е то независимо, сме недействителни. Битието е непосредствено. Субектът иска да познае непосредственото и неговите определения. И точно тук ремкеанската гносеология спира. Непосредственото познание е близо до същността, но е далеч от битието. Знанието е движение, което навлиза в битието, пронизва го и излиза зад него в нищото, за да го обгърне всецяло. Гносеологическият монизъм на ремкеанството взема нещата такива, каквито те са и където са. Така предметите обедняват, защото не могат да представят много страни за разглеждане.

Димитър Михалчев смело говори: логическото мислене е познаване, познаването е съдене, съденето е определяне, а

[150] Д. Михалчев. Форма и отношение, с. 651—652.

определянето е изясняване на подлежащото за познаване (сиреч на даденото или съзнаваното)[51]. Определянето е възможно при известно условие. То е: за да познаеш един обект, трябва да пренамериш нещо в него. А да пренамериш, значи винаги — това, което си съзнавал (притежавал), да намериш като абстрактна съставка още веднъж на някакъв предмет. Онова, гдето се среща два, три и повече пъти, е общо даденото. И така, познанието е пренамиране на едно общо дадено.

Ремкеанската гносеология не приема за обект истински съществуващото като налична действителност. Същевременно в процеса на познанието няма постъпателно движение от съдържание към съдържание. Процесът на познанието не започва и с простата определителност. Резултатът (изясняването) от познанието не съдържа в себе си своето начало, не го обогатява с нови определения. Общото дадено (съответно всеобщото) не се запазва чрез собствено обособяване. То просто се идентифицира със самото себе си и се пренамира. По този начин общото се оказва неспособно да издигне по-високо предшестващото си съдържание. Общото оставя всичко зад себе си, без да се обогатява и уплътнява в самото себе си.

Напълно погрешен е възгледът, че истината е изречение, което изразява нещо дадено,[152] безразлично дали е действително или не. Това определение откъсва истината от действителността. Халюцинациите, илюзиите, сънищата и пр. (недействителното) са особени психични състояния и с тях логиката и гносеологията не се занимават.

Сериозен недостатък на ремкеанското учение за познанието е и това, че то изключва практиката като критерий за истината от учението за познанието. Много често ремкеанците заменят въпроса за практиката като критерий и определител на истината със схващането си за действителността като връзка на действуване. Но това са различни неща и те не търпят отъждествяване.

Ремкеанската гносеология не е глупост, макар по същността си да е съвършено погрешна. Нейната трагична участ идва от умозрителните построения и невярната интерпретация на фактите. Нещо повече, ремкеанството не борави с фактите, а с измислени неща. То изопачава фактите по посока на общата им предубедена изходна позиция.

[151] Д. Михалчев. Форма и отношение, с. 651—652.
[152] Пак там, с. 672.

В гносеологията ремкеанството изхожда от идеята, че познанието е статистическо имане (притежаване) на реалността, но не и активно действие на субекта върху обекта. Тя крие зърно от рационален смисъл, но приложена не спрямо конкретния субект, а спрямо човечеството изобщо.

Ремкеанското обществознание в България

Ремкеанската социология[153] използва максимално учението на И. Ремке за волята и схващането му за човека и човешката душа. Човекът, поддържа ремкеанството, е причинно единство от два противоположни индивида — тяло и душа. Тялото е сложен, а душата — прост индивид. Душата е нетелесна. Всеки нетелесен индивид е непреходен. Душата е дадена ограничено време в непрестанна причинна връзка с тялото.

На въпросите, кога и как се установява тази причинна връзка, как е съществувала отделната човешка душа преди свързването си с тялото и какъв живот води тя след смъртта на тялото, ремкеанството не отговаря. „*Щом душата е прост индивид, тя е същевременно и непреходна, вечна, безсмъртна.*"[154] Смъртта на човешкия организъм слага край на душата. Къде се консервира „непреходният, прост и безсмъртен индивид" след физическата смърт на дадено тяло, с което той е стоял в причинно единство? Остава само една логическа възможност — душата да влезе в единство с едно висше същество и след време по негова заповед да се прероди. Тъй като душата е нетелесна, то от нейна страна нищо не би попречило да съществува такова причинно единство: една душа и много различни по места тела, т. е. безместието отваря път за „ubiquitas" (въздесъщие) на индивида.

[153] Някои автори (вж. напр. Б. Ставров. Някои ремкеански възгледи за обществото, разпространявани в България между двете световни войни — Научни трудове на Висшата партийна школа, т. 41, с. 385), погрешно считат, че немското ремкеанство няма своя самостоятелна социологическа концепция. Не отговаря на историческата истина и тезата, според която от всички буржоазни социологически концепции у нас найзначителни са ремкеанските (пак там, с. 386).

Съществена разлика между немското и българското ремкеанство по проблеми на социологията няма. Разликата е в подробности. Социологическите разбирания на ремкеанството са прекалено психологизирани и гносеологизирани.

[154] Н. Илиев. Душа, човек и човешки живот, с. 28.

Нека само за миг, в противоречие с всяка здрава логика, повярваме на Д. Михалчев, че даденото не е зависимо от съзнанието и нещо повече — съществува вън и независимо от него. Човекът (в частнонаучен смисъл, т. е. като определена жива структура) осъзнава само част от обективната действителност, тъй като толкова му е дадено. Той проявява стремеж да бъде цялостен човек. Липсващата част на обективната действителност (недадената) той ще попълни със субективистично-фантазни творения и по този начин действителността се оказва метафизически споена от два антипода — субективен и обективен. Съзнанието няма основание в процеса на познанието да диференцира едната част от другата.

Под воля[155] ремкеанството разбира „искането" на една душа, нейната цел. Няма искащо съзнание, което да не иска нещо. Какво се разбира под искане? Фактите учат, казват ремкеанците, че то е представа за една промяна. Конфронтацията между представяното удоволствие и фактически изпитаното неудоволствие е основанието, за да иска душата. Този своеобразен антагонизъм Й. Ремке нарича „практическа противопоставка". Последната мотивира душата да стане воля. С други думи, искането е освен самосъзнание още и практическа противопоставка.

Друг съществен момент от учението за волята е особеното отношение „искане—действуване". Искащото съзнание може да действува, но то не е всякога непременно дейност. Всяко волево съзнание е причинно съзнание — желае да стане причина за някаква бъдеща промяна. Ремкеанството подменя антиномията „свобода—необходимост" със „свобода—принуда". Предписват се две значения на категорията свобода: непринудена воля и неспъвана воля. Първата се отнася до искащото съзнание, а втората — до действуващото съзнание.

Волята като целево единство е основа на жизнените единства. Според ремкеанството понятието общество обгръща всички жизнени единства, при които „общо исканото" е средство за постигане на една цел, различна за всеки член. Общността също е жизнено единство, но съществено се различава от обществото. Тя е цел за волевите съзнания, обединени от нея. Такива са нацията, различните религиозни общини, културни организации и др. Целевото единство е множество, приведено в единство от една определена цел. Понеже целта е винаги цел на една душа, целевото единство е множество от съзнания. Тези съзнания могат да стоят помежду си в дейно единство, но никое целево единство не е дейно единство и обратно — никое дейно единство не е целево единство. В живота на хората са дадени много целеви единства. Те се различават само по броя на индивидите. Най-голямото единство, на което един индивид може да принадлежи, е „народната общност" (държавата). Ремкеанството набелязва два вида целеви единства: „господарски единства", построени върху предпоставката „надмощие—безмощие", и „единства на тъждественото искане".[156]

Да видим сега под коя категория целево единство е поставена държавата. Тя е изключена от принудителното единство и е зачислена към единството на тъждественото искане. По този начин държавата е представяна за абстрактно цяло, където няма класи, няма противоречия, където всичко е хармония.

Тези мисли се срещат не само у Н. Илиев, А. Илков, д-р К. Чолаков и д-р А. Попов, но и у самия Д. Михалчев. Буквално същите схващания той изповядва през тридесетте и четиридесетте години, та дори и след социалистическата революция у нас.[157] В многобройните си статии по въпросите на общественото развитие той прокарва мисълта, че основа на обществената структура са „волевото съзнание", „самосъзнанието" и „общата воля". „Общата воля" за него лежи в основата на правните и моралните норми.

Постановката и решението на третираните проблеми логично довежда до въпроса: каква е изходната методологическа предпоставка в социологическата концепция на ремкеанството? Тъкмо тук се разкрива най-парадоксалният пункт в ремкеанското учение. Димитър Михалчев през целия си живот се представя за привърженик на историческия материализъм. Какво от него той признава и какво отрича? Д. Михалчев отрича философията на марксизма, а „признава" историческия материализъм. Той е последователен и войнствуващ антиматериалист. С всички сили се стреми да докаже, че материализмът е ненаучен, материалистическата философия е дуалистична, че тя е креационизъм и т. н. За него диа-

[155] Трябва да се изтъкне, че схващането на Ремке—Михалчев за волята е интелектуалистично и антисоциално, т. е. изпуща се ролята на обществената среда за формирането на волята. Бел. ред.

[156] А. Илков. Проблемата за същината на правото. С., 1940, с. 275.

[157] Д. Михалчев. Философията като наука, с. 430—437.

лектиката е „игра на думи“ и виси като „дамоклев меч“ над историческия материализъм.[158] Следователно според него диалектическият и историческият материализъм не са логически свързани. Казаното от Д. Михалчев на много страници за отношението му към историческия материализъм може да се сведе до няколко пункта: отрича диалектиката, но „признава“ нещо здраво в нея; „признава“ диалектиката, ала несвързана с философския материализъм; „признава“ историческия материализъм и отрича всякакъв философски материализъм; „свързва“ историческия материализъм с ремкеанството.

Д. Михалчев често си служи с марксистката терминология. Според него трудовият процес определя духовния живот на обществото.[159] Той поставя в основата на идеологията трудовия процес, стопанското състояние. Така се игнорира връзката на идеологията с производствените отношения. Тук има икономически материализъм, но няма исторически материализъм. Д. Михалчев е само на думи исторически материалист. И за ремкеанския му период важат с пълна сила думите на Д. Благоев, че неговото мнимо разположение към историческия материализъм е кокетиране с последния, стремеж да се бие той на части.[160]

Димитър Михалчев е автор на няколко статии за СССР. Особен интерес заслужават статиите, писани след 1934 г. Те значително допринасят за разбулването на редица клевети и лъжи, разпространявани десетилетия от фашистката и

[158] Философски преглед, 1931, кн. 4, с. 386.

[159] Философски преглед, 1943, кн. 2, с. 170.

[160] Д. Благоев. Съч., т. 9, с. 114.

Димитър Михалчев води забележителна и плодоносна борба против расизма като философско-историческа теория. За ценните моменти в тая насока вж. А. Бънков. Развитие на философската мисъл в България. С., 1966, с. 573—574.

Д. Михалчев не възприема фашистката теория, както това прави у нас А. Илков, а в Германия — Йоханес Ерих Хайде, „дясната ръка“ на Й. Ремке. В книгата си „Йоханес Ремке и неговото време“ (1935) Хайде изтъква съответствието между учението на Ремке и политическия режим в националсоциалистическа Германия. Ремке се бори срещу безсубективната психология и извежда особеностите на човешката индивидуалност (характер, темперамент) из тия на тялото, с което съзнанието се намира в причинна връзка. Точно с тая своя концепция той според Хайде поставя философските основи на расовата психология. „В учението си за жизнените правила на обществото — заключава Ото Дитрих — той (Й. Ремке — бел. ред.) създаде ценен инструмент за изграждането на една универсалистически ориентирана философия“ (Otto Dietriche. Die philosophische Grundlagen des National-Sozialismus. Breslau, 1934, S. 20).

антисъветската пропаганда. Михалчев показва отрицателно отношение към ленинизма, диктатурата на пролетариата и еднопартийната система. Въпреки това неговите статии заслужават висока историческа оценка. На времето си те правят изключително популярно сп. „Философски преглед“[161].

В пряка връзка със схващането за жизненото единство на Ремке се поставя и решава проблемата за същината на морала. Ремкеанската етика се основава върху любовта, изразена като безкористна воля. При нравствената воля определящо е репрезантивното искане. Едно съзнание иска като друго съзнание, сякаш самото то иска („човек се знае едно с друго духовно същество“). Основният недъг на ремкеанската етика е, че тя отрича класовата същност на морала.

Българското ремкеанство се занимава също и с въпросите на религията.[162] Бог, твърдят ремкеанците, трябва да се мисли в причинна връзка не с телата, а с душите. Оттук следва, че човешките съзнания ще съзнават представите, чувствата и мислите си не единствено като свои, но и като такива на божественото съзнание. В такъв случай индивидуалните съзнания се оказват неспособни да схванат новото. Ремкеанците обявяват даденото „Бог“ вън от границите на безвъпросното изясняване, сиреч познание за бога не може да има.[163] Ремкеанството защищава религията, като твърди, че тя е дело на сърцето, на чувствата, а не на разума, и вярващият може да си вярва. То не разкрива гносеологическите и социологическите корени на религията.

Историческата съдба на ремкеанството в България

Днес ремкеанството като философско учение е вече история, погребана по библиотечните рафтове. Ремкеанството в България е ликвидирано напълно. Най-силен удар му нанесе социалистическата революция. След тоя прелом за нашата страна момент повечето ремкеанци минаха на диалек-

[161] Според известния наш социален психолог Иван Хаджийски тия статии на Д. Михалчев правят широко известно списание „Философски преглед“. Той установява, че те се четат дори от шивашките калфи и чираци (вж. Заря, 17 април 1941 г.).

[162] Й. Ремке в отделно съчинение не се изказва върху религиозните феномени.

[163] Н. Илиев. Душа, човек и човешки живот, с. 63.

30. Пор. № 163

тикоматериалистически позиции. Идеологическият разгром на ремкеанството започва през 20-те години. Окончателната равносметка с него бе извършена през 1953 г. Тогава БАН организира и проведе публично обсъждане на предложения от акад. Д. Михалчев ръкопис „Традиционната логика и нейното материалистическо обосноваване“. В докладите и изказванията на Т. Павлов, С. Гановски, А. Киселинчев, Р. Караколов, Д. Спасов, Е. Панова, Г. Гиргинов и др. бе основно разкритикувана истинската същност на ремкеанството у нас.

Марксистката критика на ремкеанството в България обхваща два главни периода. През първия период (1922—1942) се разобличава реакционната същност на Ремке—Михалчевата философия и се ограничава нейното влияние. Вторият период, който се отнася до времето след Девети септември, довежда до пълния разгром и преодоляване на тази идеалистическа философия.

Марксистко-ленинската борба срещу ремкеанството през първия период (в условията на буржоазна България) хронологически може да се раздели на четири етапа: първи, критика на сп. „Ново време“ (1922); втори, полемиката Тодор Павлов—Димитър Михалчев и полемиката Тодор Самодумов—Д. Михалчев (1929—1931); трети, марксисткият периодичен печат в настъпление срещу ремкеанството (1932—1936); четвърти, „самокритиката“ на диалектическия материализъм, направена от Г. Н. Димитров—Гошкин (псевдоним Йордан Йорданов), и „равносметката“, която тегли по този повод Д. Михалчев на борбата срещу философията като „основна“ наука (1938—1942).

Борбата срещу ремкеанството след социалистическата революция обхваща два етапа, които условно обозначаваме като фази. Първата (1946—1948) наричаме „ликвидация на ремкеанските възражения против диалектикоматериалистическата гносеология“. Втората (1950—1954) е преодоляване на ремкеанството у нас.

Заслугите на българската марксистка критика на ремкеанството накратко могат да се изразят в следното:

Първо, за разлика от немарксистката критика на ремкеанството[164] марксистката е действена критика, а не самоцелна.

[164] Обект за немарксистката критика на ремкеанството в България са главно ремкеанската научно-философска методология и гносеологическите възгледи, защищавани от Д. Михалчев във „Философски студии“, „Форма и отношение“, и на Н. Илиев в „Душа, човек и човешки живот“.

Тя изхожда от нуждите на идеологическата борба за конкретния исторически момент.

Второ, марксистката критика на ремкеанската философия е един от най-важните моменти, които характеризират ленинския етап в българската философска мисъл.

Трето, българските марксисти и специално Тодор Павлов, като изхождат от ленинския общометодологически принцип за критическия анализ на буржоазната философия, обогатяват теорията за отражението с редица нови и ценни теоретико-научни положения.

При съвременната остра идеологическа борба примерът на българските марксисти може убедително да послужи за разобличаване на еклектизма и епигонството в съвременната буржоазна идеология. От тази гледна точка борбата в нашата страна за преодоляване влиянието на ремкеанството придобива не само национално, но и актуално интернационално значение.

Ремкеанството у нас най-напред беше изправено пред съда на идеалистическата философска мисъл. Негови съдници са д-р Александър Недялков, Иван Георгов, Владимир Радков, Николай Райнов и Иван Иванов (псевдоним Антистен).

Иван Георгов (вж. рецензия за „Философски студии“ на Д. Михалчев, Годишник на Софийския университет, Историко-филологически факултет, 1910—1911, т. VII) правилно долавя субективноидеалистическия характер на ремкеанската философия и ясно отчита солипсизма, до който води „гносеологическият монизъм“.

Субективноидеалистическия характер на ремкеанската гносеология открива и Владимир Радков. Неговата студия „Крушение на една рационалистическа философия“ (1920) е най-бойкото произведение за немарксистката критика срещу ремкеанството. Той твърди, че ремкеанската гносеология не излиза вън от пределите на иманентната философия.

ГЛАВА ДЕВЕТА

РАЗВИТИЕ НА ФИЛОСОФСКАТА МИСЪЛ СЛЕД СОЦИАЛИСТИЧЕСКАТА РЕВОЛЮЦИЯ

§ 1
Обща характеристика на марксистко-ленинската философия

40

Социалистическата революция поставя началото на коренни преобразования във всички области на политическия, икономическия, културния и научно-идейния живот у нас.

През годините на народната власт българският народ, следвайки заветите на Георги Димитров, постигна само за 25 години това, което други народи при други условия са осъществявали за столетие. Всестранният икономически прогрес на страната е могъща опора за разцвета на националната ни култура и бързото развитие на науката и философията.

Философската мисъл в България, нейните постижения и завоевания са обусловени от социалистическото строителство. Тя е призвана от обществения живот да даде теоретически отговор на сложните процеси, които се извършват в икономическата, политическата и духовната област на страната, и да внедрява социалистическо съзнание у народните маси.

Като особена форма на общественото съзнание философията у нас решава успешно специфичните проблеми, които произтичат от собствения ѝ предмет, от развитието на естествознанието и обществознанието, от обобщението на революционната практика, от методологическото и предназначение и нейните исторически традиции.

Развитието на марксистко-ленинската философия след социалистическата революция обхваща два основни етапа. Първият етап е свързан с преходния период от капитализма към социализма. Вторият етап съвпада със социалния процес на строителството на социалистическото общество.

Главните задачи пред българската философия за първия етап поставя Георги Димитров в беседата си с главния редактор на сп. „Философска мисъл“ акад. Тодор Павлов.[1] Указанията на Г. Димитров са ръководно начало в дейността на философите марксисти у нас. През първия етап от развитието на философската мисъл особено значение имат и решенията на Петия конгрес на БКП (1948 г.). В доклада си пред конгреса Г. Димитров прави всестранен марксистко-ленински анализ на извършената революция, на нейното класово съдържание, движещи сили, основни закономерности и перспективите на социалистическото строителство. Важно значение има обоснованата от Г. Димитров теза, че народната демокрация е особена форма на диктатурата на пролетариата. Петият конгрес на БКП поставя следните важни задачи пред идеологическия фронт:

П ъ р в о. Да се освободи от буржоазни влияния цялата теоретическа мисъл. От духовното наследство на миналото да се отстрани влиянието на идеализма и метафизиката, на буржоазната идеология и да се вземе ценното, прогресивното от нея. То да се развие по-нататък върху марксистко-ленинска основа.

В т о р о. Теоретическият фронт, в това число и философията, да се свърже със строителството на социализма. Философите марксисти да направят философско-теоретически анализ на проблемите на нашето обществено развитие.

Т р е т о. Във връзка с огромното значение на науката за социалистическата практика и бурното развитие на науката в световен мащаб да се разработят методологическите въпроси на частните науки.

Ч е т в ъ р т о. Философските работници чрез сп. „Философска мисъл“, специалната литература и устната пропаганда да помогнат да се изгради марксистко-ленински мироглед у трудещите се и да се създадат нови научни кадри във всички области.

[1] Вж. Философска мисъл, 1946, кн. 3, с. 6—9.

Решенията на конгреса и новите теоретични концепции, развити от Георги Димитров, стават ръководно начало при разработване проблемите на общественото развитие у нас, на научния социализъм и историческия материализъм.

През първия етап от развитието на народната демокрация започва процес на преустройство във всички области на частните науки върху базата на диалектикоматериалистическата методология, превъзпитаване на интелигенцията в духа на марксизма-ленинизма и овладяване на научния мироглед от народа. Важно условие за успеха на този процес е обстоятелството, че благодарение на влиянието на марксизма върху интелигенцията още от преди Девети септември 1944 г. представителите на умствения труд с много малки изключения преминават на страната на народната власт. Те без натиск, естествено възприемат принципите на марксистката теория.

Непосредствено след социалистическата революция философите марксисти водят активна борба преди всичко за окончателното разгромяване на фашистката идеология и срещу влиянието на буржоазната идеалистическа философия.[2]

Във връзка с борбата против рецидивите на буржоазната идеалистическа философия важно значение придобива идейната и теоретическата критика на ремкеанството — най-влиятелната идеалистическа философска школа у нас. Теоретикът на ремкеанството акад. Д. Михалчев продължава борбата си срещу диалектическия материализъм и диалектико-материалистическата гносеология във второто издание на своята монография „Философията като наука" (1946). Преодоляването на ремкеанството у нас се осъществява чрез обсъждането на ръкописа на Д. Михалчев „Традиционната логика и нейното материалистическо обосноваване" (1952—1953 г.). В разгърналата се борба срещу ремкеанството вземат участие голяма част от марксистите философи начело с Т. Павлов[3] и С. Гановски. На това обсъждане се критикуват по-цялостно философските схващания на Д. Михалчев, като особено внимание се обръща върху критиката на логическите му възгледи.

Българските философи марксисти през разглежданото време в редица трудове и статии аргументирано и задълбочено критикуват логическия позитивизъм (А. Бънков и Д. Спасов), прагматизма (А. Киселинчев), физическия идеализъм (А. Поликаров), бергсонизма (А. Бънков), неотомизма, екзистенциализма (Н. Ирибаджаков), правния позитивизъм (В. Захариев, П. Гиндев) и други течения в съвременната буржоазна философия.

[2] Т. Павлов. Фашизмът на теория и практика. С., 1945; М. Димитров. Поява, развитие и идеология на фашизма в България. С., 1947.

[3] Ценна в това отношение е книгата на Т. Павлов. Равносметка на една реакционна идеалистическа философия. С., 1953.

Паралелно с критиката на фашистката идеология и реакционната философия Т. Павлов, С. Гановски, А. Киселинчев, И. Хаджийски, А. Поликаров и др. публикуват трудове, в които разработват проблемите на диалектическия материализъм, диалектикоматериалистическата гносеология и историческия материализъм. Най-крупно произведение за периода е трудът на Т. Павлов „Теория на отражението" (1945, 1947).

У нас се разгръща оживена дейност за превеждане на български език основните произведения на Маркс, Енгелс и Ленин („Капиталът", „Анти-Дюринг", „Лудвиг Фойербах и краят на немската класическа философия", „Диалектика на природата", „Материализъм и емпириокритицизъм" и др.). С подчертан научен интерес се следят и разпространяват произведенията на съветските философи. Във връзка с това е необходимо да се подчертае огромното значение на съветската философска мисъл за развитието и обогатяването на философската наука в България. Масовото разпространение на марксистката философия става възможно преди всичко и главно благодарение на това, че в ръцете на нашите идеологически работници се оказва огромният фонд на съветската философска литература. Заедно с това една значителна част от средното и младото поколение философски работници получава философско образование във висшите учебни заведения на Съветския съюз. Централните философски учреждения в СССР подготвят и редица висококвалифицирани кадри — кандидати и доктори на философските науки.

Въпросът за връзките и влиянието между съветската и българската философска мисъл е двустранен. Най-добрите произведения на българските философи са преведени на руски език. Тук преди всичко трябва да се изтъкне, че основното съчинение на акад. Т. Павлов — „Теория на отражението", най-напред бе публикувано в СССР (1936). Израз на висока оценка към неговите теоретически заслуги в областта на философията са няколко издания на произведенията му, както и четиритомното издание на избрани негови съчинения на руски език.

Важна роля в разпространяването на марксистката философия играят списанията „Философска мисъл" и „Ново време". Институтът по философия при БАН се създава като

център на философската мисъл. Във всички висши учебни заведения се изграждат катедри по марксизъм-ленинизъм. Значителна роля за развитието на философското мислене изиграва преподаването на философските дисциплини в СУ „Климент Охридски“ и другите висши учебни заведения.

Най-важният резултат от дейността на философите марксисти през първия етап от развитието на философската мисъл е окончателният разгром на фашистката идеология, преодоляването на буржоазната идеалистическа философия и превръщането на марксисткия мироглед в господстващ мироглед за страната. Диалектикоматериалистическата философия се утвърждава като методология на всички частни науки. Правят се нови крачки напред в развитието на марксистко-ленинската гносеология и в разработване проблемите на теорията на отражението. Системно се проучват проблемите на формалната логика и историята на логиката от позицията на диалектическия материализъм. Изясняват се и се конкретизират някои страни и моменти на закона за единството и борбата на противоположностите. Изключителна роля за творческото развитие на марксистката философия изиграват трудовете на Т. Павлов, С. Гановски, А. Киселинчев, М. Димитров и др.

Вторият етап от развитието на марксистката философия в България се обуславя от пълната и окончателна победа на социализма в икономическата сфера. В идейно отношение той е свързан с решенията на XX конгрес на КПСС и особено със забележителните решения на Априлския пленум на ЦК на БКП (1956). По-нататъшен тласък за преодоляване на догматизма и остатъците от култа към личността[4] дават решенията на Седмия, Осмия и Деветия конгрес на БКП. Те осигуряват широк простор за творческото развитие на марксизма-ленинизма и на марксистката философия.

Централният комитет на БКП начело с др. Тодор Живков извършва колосална работа за възстановяване на ленинските принципи в цялостния живот на партията и на идеологическия фронт, в научната сфера. Духът и смисълът на историческия Априлски пленум на ЦК на БКП се внедряват във всички области на живота. Творческото развитие на марксизма-ленинизма става основен стил на работа.

[4] В периода до XX конгрес на КПСС и Априлския пленум на ЦК на БКП култът към личността се отрази неблаготворно и върху българската философска мисъл. Много от Сталиновите теоретични положения бяха догматизирани и обявени за единствено правилни.

Изключително важно значение за развитието на марксистко-ленинската наука и за философията имат историческите решения на Деветия конгрес на БКП. Той изработва програмата за икономическото развитие на социалистическото общество у нас върху принципите на новата система на планиране на народното стопанство.

Теоретическите указания на партията са мощен тласък за развитието на марксизма-ленинизма и философията в духа на творческия марксизъм и за непримиримата борба против догматизма и ревизионизма.

Важна роля за развитието на обществените науки имат решенията на Юлския пленум на ЦК на БКП (1968). Пленумът върху основата на новите принципни постановки на др. Т. Живков разработва глобалната стратегия на партията за научно ръководство на цялостния живот на социалистическото общество у нас. Тези решения са принципна основа за теоретичното изследване на редица проблеми от областта на философията, етиката, социологията и психологията.

Анализът на развитието на българската философия след социалистическата революция показва, че нейната проблематика се гради върху принципите на марксистко-ленинската теория. Наред с разработването на аспектите на отражението и тясно свързаните с тях методологически въпроси на обществените и природните науки нашите философски работници развиват редица въпроси на естетиката, етиката, научния атеизъм, проблемите на историческия материализъм и социологията.

Със съдействието на останалите философски работници Институтът по философия провежда и участвува в редица конференции и симпозиуми: международна конференция на катедрите по философия към академиите на науките на социалистическите страни (1957), научна конференция, посветена на критиката на съвременната буржоазна философия (1961); теоретична конференция по философски въпроси на естествознанието (1962); съвещание за състоянието, задачите и перспективите на психологическата наука в България (1962); юбилейна сесия, посветена на двадесетгодишнината от победата на социалистическата революция в България (1964); обсъждане на философските въпроси на психологията у нас (1964); национална конференция, посветена на методологическите проблеми на философията (1967); международен философски симпозиум на тема: „Ленинската теория на отражението и съвременната наука“ (1969); международен

симпозиум по методологическите проблеми на социологическите изследвания (1968); научна сесия по въпросите на борбата против буржоазната идеология в науката (1969); научна сесия, посветена на 25-годишнината на социалистическата революция в България (1969); теоретична конференция, посветена на стогодишнината от рождението на Ленин (1970); българо-съветски симпозиум на тема: „Предмет и система на марксистката етика“ (1970); заседание на Комисията за многостранно сътрудничество на академиите на науките от социалистическите страни по проблемата „Въпроси на идеологическата борба във връзка със съвместното съществуване на двете социалистически системи“ (1970); международен симпозиум по история на философията на тема: „Методологически проблеми на историята на философията“ (1917); тристранен българо-съветско-румънски симпозиум на тема: „Методологически проблеми на комплексното изследване на човека“ (1971).[5]

След Седмия конгрес на БКП българските философи насочиха дейно своите усилия в борбата против ревизионизма и антимарксизма. Едно от постиженията на нашата философска мисъл в тая насока през шестдесетте години е трудът на Н. Ирибаджаков „„Модерни“ критици на марксизма“ (1960). Авторът аргументирано обосновава идеята, че борбата против антимарксизма е тясно свързана с борбата за построяването на социализма и борбата за мир и демокрация. Н. Ирибаджаков всестранно критикува съвременния антикомунизъм и ревизионизъм. Той очертава главните течения и проблеми в съвременната буржоазна философия.[6]

Широка борба се разгръща срещу буржоазната философия, социология и ревизионизъм на конференцията през 1961 г. На нея се подчертава, че буржоазната философия е една обширна област, която обхваща извънредно много и сложни въпроси. Ето защо и борбата срещу буржоазната идеология е трудна задача, която изисква колективните усилия на всички наши философски кадри. Конференцията е важна брънка в борбата против съвременната буржоазна философия. Тя дава нов тласък за написване на по-задълбочени, по-конкретни и по-всестранни критически работи върху буржоазната философия.

Голям интерес предизвиква сред представителите на частните науки теоретичната конференция по философски въпроси на естествознанието.[7] Докладите и разискванията в секциите по физико-математически и биологически науки показват, че развитието на частните науки непрекъснато поставя пред диалектикоматериалистическата философия проблеми, решението на които води без съмнение до обогатяване на нейното съдържание и по-нататъшното ѝ усъвършенстване. На конференцията се дискутират редица важни философско-теоретични въпроси на съвременното естествознание: за отношението между философията и частните науки и съдържанието на самото понятие философски въпроси на естествознанието, за единството и различието между система и метод, за съотношението между формалната и диалектическата логика, за взаимоотношението между материално и идеално, физиологично и психично, обективно и субективно, безсъзнателно и съзнателно и др.

Специфичната особеност на нашата философия — разработването главно на проблеми от гносеологията, методологията и историческия материализъм — води началото си от творчеството на Димитър Благоев. Благоевската традиция се превръща в преобладаващо направление и характерна черта за българската философска мисъл благодарение на фундаменталния труд на Т. Павлов „Теория на отражение-

[5] За тези прояви на нашия философско-научен живот вж. по-подробно Философска мисъл, 1961, кн. М. Бабанова. Съвещание за състоянието, задачите и перспективите на психологическата наука в България (Философска мисъл, 1963, кн. 1); Б. Д. Юбилейна сесия, посветена на двадесетгодишнината от победата на социалистическата революция в България (пак там, 1964, кн. 5); М. Драганов. Обсъждане на философските въпроси на психологията у нас (пак там, 1964, кн. 1); И. Спасовски. Национална конференция, посветена на методологическите проблеми на научното познание (пак там, 1967, кн. 3); Х. Христов. Теоретична конференция, посветена на Великия октомври (пак там, 1967, кн. 5); П. Велчев, В. Субашки, И. Пунчев и др. Винаги с Ленин, за ленинизъм във философията (пак там, 1969, кн. 8); Е. Кънева и М. Козарева. Научна сесия по въпросите на борбата против буржоазната идеология в науката (пак там, 1969, кн. 8); С. Стоев. Научна сесия, посветена на 25-годишнината на социалистическата революция в България (пак там, 1969, кн. 12); В. Андреев и Д. Петров. Теоретична конференция, посветена на стогодишнината от рождението на Ленин (пак там, 1970, кн. 6); Д. Георгиев. Творческа дискусия по проблемите на марксистко-ленинската етика (пак там, 1970, кн. 12); С. Стоев. Първият марксистки международен симпозиум по история на философията (пак там, 1971, кн. 8); Д. Станков. Международен симпозиум по проблемата за човека (пак там, 1971, кн. 1).

[6] Н. Ирибаджаков. Главни течения на съвременната буржоазна философия. — Философска мисъл, 1961, кн. 4.

[7] Вж. по-подробно Г. Братоев и Г. Векилов, Теоретична конференция по философски въпроси на естествознанието. — Философска мисъл, 1962, кн. 2.

то“ и неговото разнострано творчество в различните клонове на философията.[8] Проблематиката на нашата философска мисъл носи пряко или косвено печата на създадените традиции в областта на марксистката философия. Типична „българска черта“ за философските ни работници е умението да изследват проблемите във всяка конкретна област на философското знание от гносеологически позиции и вярно да поставят методологическите проблеми на научната област, в която работят.

Независимо от някои различия в интерпретацията на гносеологическите проблеми нейните принципи и сложни въпроси са широко поле за творческата разработка от българските философи. Това намира блестящ израз в международния симпозиум на тема „Ленинската теория на отражението и съвременната наука“.[9]

Симпозиумът е първото крупно международно научно мероприятие от широката програма за ознаменуване на стогодишния юбилей на В. И. Ленин. Той влиза в историята на българската философска мисъл като важно и голямо събитие. През тридневната работа на симпозиума в четирите основни секции са направени над 100 доклада и изказвания. Богат на идеи е докладът на акад. Тодор Павлов „Актуални проблеми на ленинската теория на отражението“, който той изнася като встъпителен на пленарното заседание. Т. Павлов изразява схващането, че симпозиумът няма възможност да изчерпи цялостно проблемите на марксизма, взет като единство от диалектикоматериалистическата философия, политическа икономия и научен комунизъм. Основната задача е да се обсъдят колкото се може по-всестранно и творчески да се разработят по-нататък актуалните въпроси на ленинската теория на отражението, разбирана от самия Ленин като теоретическа основа на всяка материалистическа гносеология и по-специално на учението за метода.

36 Акад. Т. Павлов отбелязва особената важност на установения от Ленин закон за отражението (отразяваното може да съществува независимо от отразяващото, но отразяващото не може да съществува без отразяваното). Разгърнато логически, това означава, че всяка обективно-реална вещ

[8] Трудът на Т. Павлов за отражението *„влиза в класическия фонд на ленинската философска мисъл“* (М. Б. Митин. Ленинският етап в марксистката философия и борбата против съвременния антикомунизъм и ревизионизъм. — Философска мисъл, 1969, кн. 9, с. 28).

[9] Вж. по-подробно във: Философска мисъл, 1969, кн. 8, с. 86—107.

(т. е. отразяваното) може да стане предмет на отражение от един или друг предмет (нещо, субект, жизнена структура въобще), но отразяващото не винаги отразява актуално всеки предмет или процес от обкръжаващата го среда. Благодарение на отражението-следа отразяващото обогатява своята особена вътрешна структура, укрепва нейното субстанционално-реално единство.

Според Т. Павлов съвременната научноизследователска и научноприложна мисъл (по-специално кибернетическата теоретическа и конструктивна мисъл) води до потвърждаване на особено важната идея на Ленин за символите. Те, твърди той, могат да бъдат използвани в научноизследователската и научноприложната човешка мисъл (респ. практика). Тази негова концепция е в унисон с мисълта на Маркс за диференциалното и интегралното смятане като оперативен символ. Сродна теза развива и Енгелс (математическите символи се пораждат в хода на самите математически операции и геометрични форми на обективно-реалните вещи и процеси). След като сигналът, знакът, символът се вземат първоначално като свързани с гносеологическите идеи-образи и като носещи в една или друга степен и форма тяхната природа, те по-нататък по пътя на формализацията и използване на логически и математически постулати, аксиоми и модели могат да се окажат предмет на цели науки, каквито са например семиотиката, математическата логика, висшата математика и др.

Акад. Т. Павлов разглежда понятията информация и отражение. Според него увлечението по информационното „отражение“ за сметка на познавателното не е полезно за научни области като психологията, гносеологията, естетиката, етиката, социологията и др. В последно време често се злоупотребява с връзката между Аристотеловата (традиционната) логика, диалектическата логика и съвременната символна логика. Той посочва три важни теоретико-методологически въпроса, пряко свързани с Лениновата теория за отражението и диалектикоматериалистическия метод: първо, където и доколкото има логика, тя не може да не се строи и развива върху основата на теорията за отражението; второ, подценяването или отричането на това обстоятелство води до формализъм (в лошия смисъл на думата); трето, неправилно е да се приема, че безсъдържателните (логико-синтактически, асемантически) преобразования, които се правят вътре в логическите системи, изразяват познавателната природа, роля и значение на логиката като логика.

През втория етап от развитието на философската наука у нас се разширяват и задълбочават връзките и сътрудничеството между философските работници от България и СССР. През 1969 и 1970 г. в България излиза съответно на руски и български език важен по съдържание и значение философски труд на тема: „Ленинската теория на отражението и съвременността". Той може да се характеризира като колективен плод на съвместните усилия на голяма група български и съветски учени. Този труд е първият опит в широк план да се даде философско-теоретическо обобщение и осмисляне на съвременните постижения на науката чрез теорията на отражението. „Ленинската теория на отражението и съвременността" е радващо събитие и във връзка с неговото авторство. Засега този труд е най-крупният опит за интегриране на научните усилия на философите от двете страни. Няма друго колективно философско произведение в системата на социалистическата общност, в което да са привлечени в непосредствено сътрудничество толкова много автори, както в „Ленинската теория на отражението и съвременността".

Важна стъпка по пътя за задълбочаване връзките и сътрудничеството между философските работници от двете страни е творческата дискусия по проблемите на марксистко-ленинската етика, проведена през 1970 г. в гр. Варна.[10]

В постановъчния доклад на симпозиума „За предмета и системата на марксистката етика" Стефан Ангелов отстоява схващането, че „раждането" на марксизма означава възникване на научното познание за обществото, а с това кълни и възможността за съществуване на научна етика.

Единството на етиката и философията се състои в това, че за решаване на основните етически проблеми е необходима теоретическата помощ на марксистката философия. Научната етика, заключава С. Ангелов, е възможна само върху теоретичната основа на марксизма-ленинизма. Това предполага нейната проблематика да се разработва и в най-тясна връзка с трите съставни части на марксизма — философията, политическата икономия и научния социализъм.

Васил Момов в доклада си „Моралът като система за управление на човешкото поведение" разглежда проблемата за регулативните функции на морала. Според него висше изискване на марксистко-ленинската етика е качественият анализ на информационното съдържание на дадена морална

[10] Вж. по-подробно във: Философска мисъл, 1970, кн. 12, с. 120—126.

система, разкриването на нейното конкретно социално значение. В моралната система се открояват три относително самостоятелни регулативни звена: общественонеобходима (оценъчна, прескриптивна) информация; формиращ механизъм; персонифицирано нравствено (дължимо, оценъчно и личностно) отношение. Във връзка с това се обособяват следните компоненти на морала: нравствена норма, нравствена оценка, нравствено съзнание на личността, нравствена постъпка и нравствено възпитателно въздействие.

Евристичното значение на многоаспектното, комплексно изучаване на нравствените феномени се обосновава от Васил Вичев в доклада „За някои гранични проблеми на етическата и социалната психология". Етиката и социалната психология изучават различни свойства на поведението. Социалнопсихологическите явления са по-непосредствено отражение на характера и динамиката на междуличностните отношения, докато нравственото съзнание по-обобщено, „кристализирано" изразява особеностите на цялата макроструктура на обществото (класата).

Част от участниците в симпозиума Л. Драмалиев, Н. Мизов и др. застъпват тезата, че въпросът за философския или нефилософския характер на етиката не може да се реши строго еднозначно.

В своя доклад „За системата на етическото познание" Н. Мизов обосновава възгледа, че марксистката етика не бива да се вмества в тесните рамки на строго определена форма на научното познание, а трябва да се разгърне в сложна многоетажна система.

От 1 до 4 юни 1971 г. в гр. Варна се провежда първият марксистки международен симпозиум по история на философията на тема: „Методологически проблеми на историята на философията". Задачата на симпозиума бе да се изяснят някои методологически проблеми на историко-философската наука, да се съдейства за по-нататъшното развитие на марксистката история на философията в национален и международен мащаб, да се координират усилията на историко-философските работници в борбата против ненаучните и идеалистически буржоазни концепции в областта на историята на философията.[11]

Българските философи поддържат тесни връзки и с представители на философската мисъл от всички социалистически

[11] Вж. подробности във: Философска мисъл, 1971, кн. 8, с. 134—138.

страни, като обменят най-добрите си постижения и взаимно обогатяват своя опит.

От 1970 г. във Варна всяка година се провежда лятна школа за млади философски работници. Школата е нова форма за общуване на философите от социалистическите страни за разлика от досегашните общоприети международни срещи на философите — конгреси, колоквиуми и симпозиуми. Тя е процес на съвместно взаимно обучение и обмяна на мнения. Школата води към консолидация и интеграция на марксистките философски кадри.

Вторият етап от развитието на българската философска наука се характеризира главно с това, че дълбоко и всестранно се навлиза в иманентната проблематика на марксистко-ленинската философия и се води непримирима борба със съвременната буржоазна философия.

Изключително важен момент от развитието на цялостния идеен живот у нас е Десетият конгрес на БКП (1971 г.) В отчетния доклад на ЦК на БКП, в новата програма и в заключителното слово на др. Живков се поставят и осветляват проблемите за всестранното развитие на социалистическото общество, които имат трайно теоретично значение. Историческата програма, приета на конгреса, постави редица задачи относно разработката на основните въпроси, свързани с изграждането на зряло социалистическо общество, с неговия характер, най-общи закономерности и противоречия, както и с функционирането и развитието на отделните области на социалния живот. Изграждането на развито социалистическо общество поставя пред българската наука и философия отговорното задължение да осъществява фундаментални и приложни изследвания върху крупни, с общонационално значение проблеми. Специално място се отрежда на обществените науки като основа на научното ръководство на различните социални процеси в производството, бита, културата, образованието, в цялата надстройка, на целия обществен живот, с оглед формирането на многостранно развити личности.

Десетият конгрес на БКП поставя редица философски проблеми във връзка с усъвършенствуване системата на социалното управление, същността на развитото (зряло) социалистическо общество, за главните етапи в строителството на социализма и др.

По въпроса за главните етапи на изграждането на социализма в българската философска, социологическа и историческа литература е писано още преди Десетия конгрес и приемането на новата партийна програма.[12]

След излизането на Програмата на БКП (1971) дискусията за периодизацията на комунистическата формация и специално за първата нейна фаза продължава. Според Николай Ирибаджаков[13] развитото социалистическо общество е закономерен етап в световния исторически процес на развитието на човечеството от капитализма към комунизма — най-високият етап на социализма. Развитото социалистическо общество е диалектическо единство и взаимодействие на социалистическите производствени и социални отношения и на следствията на съвременната научно-техническа революция. То е общество на социалистическото изобилие на потребителни стоки, на материални и духовни ценности, на всестранно развита социалистическа демокрация.

На този етап на своето развитие социализмът реализира всички свои потенциални възможности за възходящо развитие на производителните сили, на социалните отношения и институти, на жизненото равнище и култура на масите, на човешката личност. На етапа на своята зрелост той реализира крайната си цел — унищожаването на социалните класи и на държавата като класово-политически институт. Социалистическата държава се превръща в народна държава — най-високата степен и крайния предел в развитието на социалистическата държава, когато управленческите функции в обществото се превръщат постепенно от функции на социални държавни органи и лица в самодейност на самите маси, в комунистическо самоуправление. Поради това развитото социалистическо общество е най-висшата форма на социалистическата социална общност, която разкрива най-ярко пълното и всестранно превъзходство на социализма над всяко сегашно и бъдещо капиталистическо общество, подготвя в недрата си социално-икономическите и духовните предпоставки за възникване на нова по-висша от нея социална система — комунистическото общество.

Н. Ирибаджаков обосновава схващането, че в развитието на социалистическата обществена система исторически се

[12] По въпроса вж. Ж. Ошавков. Социологията като наука, С., 1970, с. 124; Н. Ирибаджаков. Ленинизъм, философия, идеологическа борба. С., 1970, с. 370—391; П. Гиндев. Развитие на социалистическата демокрация в България. С., 1965, с. 45—46.

[13] Н. Ирибаджаков. Развитото социалистическо общество. С., 1972.

31. Пор. № 163

очертават два основни стадия, всеки от които има свои етапи и подетапи. Първият стадий е свързан с развитието на социалистическото общество на неадекватна материално-техническа база. Във втория стадий развитието на обществото се осъществява на адекватна материално-техническа база. Етапът на развитото социалистическо общество е апогеят на втория стадий.

Според него комунистическата обществена формация преминава през три основни периода: преходен период, фаза на социализма и фаза на комунизма.

Към това схващане на Н. Ирибаджаков се присъединяват И. Филчев[14], С. Цветев[15] и др.

Величко Добриянов[16] подлага на сериозен анализ проблемите на развитото социалистическо общество. Той в дискусия с Н. Ирибаджаков предлага следната периодизация на главните етапи на социализма: 1) преход от капитализма към социализма; 2) етап на изграждане на развито (зряло) социалистическо общество. 3) Етап на самото развито социалистическо общество[17]. Добриянов формулира комплексен критерий за развитото социалистическо общество. Проблемата за характера, периодизацията и функционирането на зрялото социалистическо общество е и дълго време ще бъде обект на интензивни научни изследвания.

Философската мисъл след социалистическата революция в България се развива в следните основни направления: проблеми на диалектическия материализъм; проблеми на историческия материализъм, общественото развитие на НРБ, методологията и социологията на обществените науки; философски проблеми на естествознанието; проблеми на логиката (диалектическа, традиционна и математическа); проблеми на историята на философията и критика на съвременната буржоазна философия; философски проблеми на естетиката; философски проблеми на етиката и на научния атеизъм.

[14] И. Филчев. Етапи на социалистическото строителство. Характерни черти на развитото социалистическо общество. Главно политическо управление на Българската народна армия, 1971.

[15] С. Цветев. Обществено-икономическата периодизация на комунистическата формация. Главно политическо управление на БНА, 1971.

[16] В. Добриянов. Изграждане на развито социалистическо общество. С., 1973.

[17] Приведената периодизация на главните етапи на социализма В. Добриянов защищава още в статията си „Обща характеристика на развитото социалистическо общество“ (Политическа просвета, 1971, кн. 10, с. 34).

§ 2
Проблеми на диалектическия материализъм и на логиката

Една от основните области на марксистката философия, в която българските философски работници завоюваха сериозни постижения, е материалистическата диалектика. Изследванията тук се съсредоточават върху проблемите на гносеологията (теорията за отражението), съотношението между материя и съзнание (познание), категориите на диалектическия материализъм и др.

Гносеологически въпроси

Най-голям е приносът на българските философи в развитието на диалектикоматериалистическата гносеология. Особено ценни са разработките на Т. Павлов и А. Киселинчев. Знаменателен е фактът, че Т. Павлов като учен със световна известност е допринесъл най-много за обосноваване и разработване на ленинската теория за отражението. В новите издания на „Теория на отражението“, в „Кратко изложение на марксистко-ленинската теория на отражението във връзка с учението на И. П. Павлов“ (1954), в „Основното в учението на И. П. Павлов в светлината на диалектическия материализъм“ (1956) и в по-новия си труд „Теорията на отражението и нашата съвременност“ (1961) Т. Павлов конкретизира и доразвива основните си концепции за отражението като всеобщо свойство на материята, за познанието като субективен образ на обективните неща, за природата на психичното и съзнанието като свойство (и продукт) на висшата степен на развитието на материята (мозъка).

В „Теория на отражението и нашата съвременност“ Т. Павлов определя отражението като свойство на всяка материя, не като външно взаимодействие между нещата, а като тяхно своеобразно вътрешно състояние. Това значи, че предметите и явленията се разглеждат като носещи *вътре* в себе си *следите* от своите минали външни взаимодействия с обкръжаващите ги предмети и явления.

Т. Павлов развива мисълта, че отражението изобщо нито е реално възможно, нито може да бъде правилно разбрано, ако абсолютно и метафизически се отъждествява с *външните* механически, физически, химически, биологически и соци-

ални действия и взаимодействия между предметите и явленията. Логически и експериментално то може да бъде разбрано само като своеобразно *вътрешно* състояние на предметите и явленията.

Ако отражението се разбира като *външен* отпечатък или като механическо взаимодействие между телата (съответно физическа, химическа и друга подобна реакция), ще бъде невъзможно да се разбере защо, когато В. И. Ленин говори за отражението като свойство на всяка материя, родствено по същество с усещането, но нетъждествено с него (Т. Павлов), той твърди, че съществуването на подобно свойство може логически да се предположи и тепърва този въпрос следва всестранно да се проучва и разяснява. При положение, че „отражението" се разбира като външно реагиране спрямо външните взаимодействия, ще се стигне до отъждествяване на физиологическата страна на условните и безусловните рефлекси с вътрешното психично, идеално, съзнателно отражение на обективните реални неща и явления в нервномозъчната система на човека. Психичният, духовният, съзнателният, идеологичният живот на човека се лишава по тоя начин от своето качествено своеобразие, от своята специфика, от своята относителна самостоятелност, а следователно и от своята способност да действува обратно върху обективно породилите го и обуславящи го материални, природни, обществени и физиологически условия.

Проблемата за отражението получава в нашата литература различни интерпретации. Теорията на отражението се изследва в някои монографии и други по-малки трудове главно от Асен Киселинчев,[18], Асен Кожаров (Чаракчиев)[19], Азаря Поликаров[20], Панайот Гиндев[21], Стефан Василев[22], Неделчо Латев[23], Гиргин Гиргинов[24], Димитър Димов[25], Аристотел

[18] А. Киселинчев. Марксистко-ленинската теория на отражението и учението на И. П. Павлов за висшата нервна дейност. С., 1954.

[19] А. Чаракчиев. Действеността на мисленето. С., 1961.

[20] А. Поликаров. Материя и познание. С., 1961.

[21] П. Гиндев. Диалектика на познанието в наказателния процес, С., 1961.

[22] С. Василев. Теория на отражението и художествена специфика. С., 1967; Теория отражения и художественное творчество: М., 1970; Философско-методологически проблеми на отражението и творчеството. С., 1972.

[23] Н. Латев. Наследственост и отражение. С., 1968.

[24] Г. Гиргинов. Материя и съзнание С., 1957.

[25] Д. Димов. По въпроса за биологическите форми на отражението. — Известия на Института по философия, т. I, 1954.

Гаврилов[26], Н. Бакърджиева[27], Р. Иванов[28], Б. Мунтян[29] и други, които разглеждат различни страни на тази тъй многостранна и важна проблема.

Асен Киселинчев в основния си труд „Марксистко-ленинската теория на отражението и учението на И. П. Павлов за висшата нервна дейност" защищава тезата, че всяка форма на отражение е различна форма на ответна реакция, в широкия смисъл на думата, на едно материално явление спрямо друго материално явление, което има значението на среда. Материалната среда е „отражаващо", а явлението, което реагира, отразява въздействието на тази среда, е „отражаващото". Самата ответна реакция е обусловен обективен израз на промените, които стават в отражаващото явление под влиянието на въздействията на другите явления.

По въпроса за ответната реакция като момент на отражението ценно уточнение прави Н. Бакърджиева. Колкото повече опознаваме, твърди тя, явленията в живия организъм и колкото по-широки стават нашите технически възможности за тяхното регистриране, толкова по-относителна става нашата представа за външно ответната реакция и мъчно разграничима от самите външни изменения. И при растенията, и при животните краен израз е двигателната реакция. Тези разсъждения на авторката са плод не толкова на философско-теоретическо, колкото на експериментално проучване.

Отражението според Т. Павлов се характеризира с два момента: активно вътрешно състояние — „следа", и външно проявление. Отражението има за свои носители качествено различни форми на движение на материята. От качеството на материалните системи зависи и спецификата на отражението. Тази теза се защищава и от С. Василев и А. Кожаров.

С. Василев предлага „типология" на отражението: отражение—следа, отражение—изменение, отражение—ответна реакция, отражение—въздействие.

Отражението—следа, отражението—изменение, отражението—ответна реакция и отражението—въздействие според него са четири различни страни на едно и също всеобщо свой-

[26] Вж. Сборника „Ленин и някои проблеми на марксистката философия". С., 1970, с. 68—124.

[27] Н. Бакърджиева. Относно еволюцията на отражението и неговата биологична форма. — Философска мисъл, 1959, кн. 1.

[28] Р. Иванов. Някои въпроси на отражението във връзка с отражението в неживата материя. — „Философска мисъл", 1962, кн. 4.

[29] Б. Мунтян. Първият том от „Известия на Института по философия при БАН". — Философска мисъл, 1956, кн. 3, с. 112—113.

ство и проява на материята. Като такива те не само са неотделими една от друга, но и непрекъснато преминават една в друга. Именно затова те нито се сливат напълно и метафизически, нито се обособяват абсолютно една от друга, тъй като са части на всеобщото единно цяло — отражение. Той се стреми същевременно да подлага на аргументирана критика онези концепции в нашата философска литература, които отричат всеобщия характер на отражението. С. Василев подчертава едно съществено различие между отражението—следа и отражението—изменение. То се състои в следното: докато отражението—следа изразява вътрешното състояние, отражението—изменение изразява вътрешния процес на отражението. Отражението—изменение разкрива динамичната страна на вътрешното отражение за разлика от отражението—следа, което изразява неговото потенциално състояние. Отражението—следа съдържа реални възможности за бъдещо изменение, докато отражението—изменение създава тези възможности. Затова отражението—следа е състояние на относителен покой, а отражението—изменение е процес на движение вътре в обектите.

Бернард Мунтян отъждествява отражението с изменението на характера на вътрешните взаимодействия между частите на даден предмет в рамките на запазване на качествената му определеност. По този начин той набляга върху вътрешнодинамичната страна на отражението, на този процес, чрез който се натрупват отраженията—следи и се създава вътрешно състояние—отражение на телата. Отражението може да бъде общо свойство, доколкото на всички неща са свойствени вътрешни връзки, доколкото без тях нещата не могат да съществуват. Според Мунтян отражението е свързано с изменението (моделирането) под външно въздействие на *движенията вътре в нещата,* защото без тези изменения не могат да се изменят и вътрешните отношения (вътрешните взаимодействия), но не се свежда пряко до движение.

А. Гаврилов поддържа тезата, че отражението е вътрешен момент на взаимодействието, заключаващ се в обхващането или пречупването на съдържанието на взаимодействието на обекта през призмата на същността на субекта, в резултат на което субектът реагира на това взаимодействие по определен закономерен начин съобразно със своята собствена специфика.

В монографията си „Философско-методологически въпроси на отражението и творчеството“ (1972) С. Василев изтък-

ва, че от гледна точка на своя обем отражението може да се разглежда в три плана — филогенетичен, обхващащ историята на вида, онтогенетичен, обхващат историята на отделния индивид, и динамичен, разглеждащ непосредствената проява и непосредствения резултат на отражението и взаимодействието в конкретния материален обект.

Авторът подчертава положителните и отрицателните страни на абстрактно-формализираните и на приложно-съдържателните подходи към информацията и обосновава необходимостта от философско-методологическото ѝ изследване. С. Василев изхожда от убеждението, че информацията трябва да се разглежда като една от страните, от моментите и резултатите на взаимодействието и отражението.

В книгата се проучва и друг актуален от частнонаучна и от философска гледна точка въпрос — за знаковите системи и знаковата комуникация. Знакът според С. Василев възниква в процеса на отражението, затова най-важен критерий за него е извеждането, изясняването и свързването му с опосредованото отражение.

В нашата философска литература А. Поликаров, без да отхвърля предположението на Ленин за отражението като всеобщо свойство на материята, намира за нужно формите на отражение, които се срещат в неживата материя, да се именуват протоотражение. С това той подчертава, че за истинско отражение може да се говори едва при живата материя. По повод на тия твърдения между А. Поликаров и Т. Павлов възникна спор.

Според А. Поликаров въпросът за отражението като всеобщо свойство на материята има смисъл по линия на генетичното отношение на това свойство към усещането. От тази гледна точка, без да се противоречи на фундаменталните постановки в диалектикоматериалистическата философия, може, както постъпва А. Поликаров, първо, да се приеме, че Лениновата хипотеза или ще бъде потвърдена, или ще бъде опровергана от естествознанието (т. е. не бива априорно да свързваме марксистката теория на живот и смърт с нея); второ, да се допусне евентуално, че не цялата неорганична материя, а само една част от нея притежава свойството отражение.

Както в „Материя и познание“, така и в статията си „Още веднъж върху отражението като всеобщо свойство на материята“[30] той прави опит да внесе допълнение към Лениновото логично „предположение“ за отражението като все-

[30] Философска мисъл, 1962, кн. 5.

общо свойство на материята. Поликаров изказва също дискусионното „логическо предположение" за съществуването „*наред*" със свойството отражение и на процес — отражение: „И както Ленин стигна до предположението за съществуване на свойство на материята, което предшествува усещането и е родствено с последното, също тъй, струва ни се, логично е да предположим съществуването на *процес,* предшествуващ усещането, *и родствен по същество с него,* който също може да бъде наречен отражение."[31]

Отношение към схващанията на А. Поликаров взема Р. Иванов[32].

Теорията за отражението е ядро на диалектикоматериалистическата гносеология. По-значителни работи върху отделни гносеологически проблеми публикуваха Т. Павлов, А. Киселинчев, А. Кожаров, Г. Гиргинов[33], С. Петров[34], К. Томов[35], Д. Спасов[36], И. Марков[37], А. Гаврилов[38], П. Гиндев[39] и др.

Проблемата за същността на гносеологическия образ, за неговата вътрешна структура, за характера на неговото идеално съдържание и обективния му източник е извънредно важен въпрос в диалектикоматериалистическата гносеология. Съществен принос за анализиране на субективната и обективната страна на познавателния образ има Т. Павлов. Той твърди, че всяка идея-образ съдържа елементи, които идат от обекта, но съществуват и елементи, които идат от субекта, привнасят се от самия субект. Ако идеята-образ не съдържа нещо субективно, тя престава да бъде идея за предмета и се отъждествява абсолютно и метафизически с него. Но идеята-образ не може да бъде идея-образ, ако не съдържа обективни елементи. Субективните елементи според Т. Павлов са от различно естество, но в състава им влизат „емоционален тон", елементи от нервно-физиологическо естество, продукт на въображението, минал опит и пр.

[31] А. Поликаров. Материя и познание, с. 161.

[32] За него понятието „отражение" в значителна степен се покрива с понятието взаимодействие.

[33] Г. Гиргинов. Гносеологически проблеми на науката. С., 1966.

[34] С. Петров. Понятия за обективно и субективно. С., 1965.

[35] К. Томов. Познание и практика, С., 1960.

[36] Д. Спасов. Анализ на познанието. С., 1969.

[37] И. Марков. Практиката като определител на понятието. С., 1957.

[38] А. Гаврилов. Към въпроса за природата на съзнанието. — Годишник на Софийския университет, Философско-исторически факултет, 1961.

[39] П. Гиндев. Диалектика на познанието в наказателния процес. С., 1961.

А. Киселинчев възразява срещу тезата на Т. Павлов. Той счита, че според това гледище нашето познание никога не може да бъде абсолютно обективно, защото винаги субектът привнася от себе си „субективни, т. е. произволни моменти". Освен това, според Киселинчев, ако застанем на това гледище, ние по необходимост трябва да отречем съществуването на обективната истина.

Нашите образи (представи и понятия), твърди А. Киселинчев, са субективни в смисъл, че се намират в нашето съзнание и имат идеален, а не материален характер. Те са субективни още, защото не разкриват и не могат да разкрият напълно и изведнъж обективните неща и техните закони. За А. Киселинчев познанието е субективно като акт. По съдържание и значение то има обективен характер.

В „Кратко изложение на марксистко-ленинската теория на отражението във връзка с учението на И. П. Павлов" Т. Павлов твърди, че не са прави ония марксисти (не само у нас!), които поддържат: човешките идеи по своята форма са психични или субективни, но по съдържанието си са обективни в смисъл, че самите обективно-реални неща съставляват тяхното съдържание. Идеите като идеи имат и могат да имат само свое собствено, идеално съдържание и само своя собствена, идеална форма. Те не могат да бъдат субективни по форма, а обективни по съдържание. И по форма, и по съдържание са субективни. Друг е въпросът, че и по съдържание, и по форма те могат и трябва правилно да отразяват обективно-реалните неща и явления. По такъв начин Т. Павлов отхвърля доводите на А. Киселинчев и други гносеолози.

В книгата си „Понятие за обективно и субективно" С. Петров обосновава тезата, че отношението образ—предмет се характеризира с момент на съотнасяне или проециране на образа върху предмета. „Проецирането" се извършва не върху самия материален предмет, а вътре в главата на човека.

Като сумира различните аспекти на обективното и субективното, С. Петров предлага следната класификация.

Според формите на независимост обективното бива: обективно по съществуване — физическо обективно и социално обективно; обективно по причина — обективно по причина и по съдържание, обективно по причина, но субективно по съдържание в смисъл на необразност, обективно по причина, но субективно по съдържание в смисъл на неадекватност; обективно по съдържание — обективно по съдържание и по причина, обективно по съдържание, но непроизволно субек-

тивно по причина, обективно по съдържание, но произволно субективно по причина.

Според формите на зависимост субективното бива: субективно по съществуване; субективно по причина — непроизволно субективно по причина, произволно субективно по причина; субективно по съдържание — субективно по съдържание в смисъл на необразно отражение, субективно по съдържание в смисъл на неадекватно отражение.

Аристотел Гаврилов отъждествява съдържанието на обективния предмет със съдържанието на идеята-образ: съзнанието има за свое съдържание *самия* обективно-реален предмет[40].

С. Петров защищава схващането за субективните елементи в познанието. „Идеите, респективно познавателните образи, чисто и просто са субективни изцяло и напълно по причина на съществуването си, по природата си и в това отношение, докато оставаме в рамките на гносеологическия аспект, те не могат да бъдат едновременно обективни."[41]

Авторът допълва, че „в друго отношение" идеите по съдържанието си, което е в изоморфно съответствие с обективната действителност, очевидно зависят от материята и в *този смисъл са* обективни.[42]

Като разглежда въпроса за съдържанието на вторичните качества, С. Петров поддържа, че има само две взаимно изключващи се възможности за охарактеризиране на цветните тонове като елементи на възприятията: или те са обективни по съдържание, ако сами по себе си отразяват някакви обективно-реални цветове, или са субективни по съдържание, ако не отразяват някакви обективно-реални цветове, тъй като такива няма.[43] Според автора „трета възможност" няма и една от тези възможности трябва да бъде реализирана. Ако се установи, че една от тези възможности не е реализирана, това ще бъде достатъчно доказателство, че е реализирана другата.[44]

Науката (по-специално научното творчество) като обект на гносеологическо изследване се проучва от Г. Гиргинов, П. Гиндев, А. Кожаров, С. Василев и П. Велчев.

[40] Основните концепции на А. Гаврилов като дискусионни се критикуват от М. Кръстев (вж. Философска мисъл, 1964, кн. 5) и С. Петров (вж. Философска мисъл, 1962, кн. 6).
[41] С. Петров. Понятие за обективно и субективно, с. 240.
[42] Пак там.
[43] Пак там, с. 275.
[44] Пак там, с. 256.

Според А. Кожаров действеност и активност са тъждествени понятия. В този смисъл вътрешната действеност на мисленето е тъждествена с активността на мисленето. Обратното влияние на мисленето върху битието е също равно на действеност. В целия контекст на книгата си „Действеността на мисленето" авторът подчертава, че главното в действеността на мисленето се състои в обратното му въздействие върху битието. Решаваща и основна е външната функция на мисленето, защото преди всичко човек е действуващо същество. Обаче мисленето като отражение, като познание само по себе си не оказва никакво обратно действие върху битието. То има велика действена преобразуваща сила като направляващ елемент на съзнателната практическа дейност.

Г. Гиргинов в „Гносеологически проблеми на науката" анализира взаимоотношението между субекта и обекта на научното познание. Тази реализация има философско, гносеологическо значение само доколкото се разглежда през призмата на отношението материя—съзнание. Тия две релации не трябва да се отъждествяват. Съотносимите фактори в тях не се покриват.

Изясняването на взаимоотношението между субект и обект е немислимо, без да се разкрие спецификата на обекта. За Гиргинов под понятието обект на научното познание може да се подведе всичко реално съществуващо. По-точно всичко в реалния свят може да се превърне в обект на изследване. При това понятието обект не бива да се подменя с понятието „обективна реалност" не само поради това, че обективната действителност като цяло никога не се включва в обекта на науката, но и защото самото съзнание може да бъде обект на научно изследване.

В студията „Научното творчество като отражение" (включена като глава на сб. „Ленинската теория на отражението и съвременността") Г. Гиргинов подчертава, че чрез научното творчество човек разкрива най-дълбоко същността на обективния свят. Откриването на нови факти и закономерности е най-важна страна на научното творчество.

Активнотворческият характер на научното мислене найярко се проявява в теоретическата дейност. В това отношение е голяма ролята на научния метод и експеримент. Проблемата за научния експеримент в специално монографично изследване се проучва сравнително цялостно от П. Велчев.

Според него принципната постановка при изясняване на екс-

перимента е признаване наличието на основна структура и на отделни видове, които се проявяват върху нейна основа[45].

Нашите философски работници обсъждат широко и въпросите за отношението между мисленето и езика. По-голяма работа по тоя въпрос е монографията на А. Бънков „Мислене и език“ (1960).

Закони и категории на материалистическата диалектика

Друг кръг от проблеми, които са обект на интензивно изследване, са категориите и законите на материалистическата диалектика. Значителна група български философи направиха сериозен опит да изяснят съдържанието, координацията, субординацията и принципите за класификация на категориите на диалектическия материализъм (Т. Павлов, А. Киселинчев, А. Попов,[46] А. Поликаров, С. Петров, И. Тасев[47], К. Томов, С. Попов[48], Н. Михова[49], А. Маринов[50], Я. Янчев[51], Н. Трендафилов[52], А. Кътов[53] и др.).

Реални резултати от колективния опит да се изследва същността и взаимовръзката между категориите и законите на материалистическата диалектика и логика са сборниците „Проблеми на законите и категориите на диалектиката и логиката“ (1965) и „Въпроси на диалектическия материализъм и на частните науки“ (1961).

С книгата си „Марксистки диалектически метод“ (1952) А. Киселинчев прави опит да състави български университетски учебник по материалистическата диалектика. Той се стреми да анализира резултатите от съвременното естествознание и социалистическото развитие на България за конкретизация и разработка на диалектикоматериалистическата методология. А Киселинчев интерпретира въпроса за формите

[45] П. Велчев. Научният експеримент. С., 1970.
[46] А. Попов. Свобода и необходимост. С., 1958.
[47] И. Тасев. Единично и общо. С., 1966.
[48] С. Попов. За причинността. С., 1962.
[49] Н. Михова. Необходимост и случайност. С., 1972.
[50] А. Маринов. Категории и закони на диалектиката. С., 1970.
[51] Я. Янчев. Проблемите за преходите. С., 1969.
[52] Н. Трендафилов. За действието на закона за единство и борбата на противоположностите при социализма. С., 1968.
[53] А. Кътов. Основното противоречие на съвременната историческа епоха. С., 1969.

на скока. Авторът по-подробно изяснява една от формите на невзривния скок — усъвършенствуването на старото качество (създаване на ново качество, без да се унищожава старото). При тази форма на скок не се създава ново качество, но старото добива по-богато съдържание и по-висша форма.

А. Поликаров предлага нова система на философските категории[54]. Според него категориите могат да се разделят на два големи класа: онтологически и гносеологически. След това той разделя онтологическите категории в три групи поотделно свързани: 1) с основните закони на материалистическата философия; 2) с основните закони на диалектиката; 3) с останалите положения на материалистическата диалектика.

Основните принципи на диалектикоматериалистическата онтология според Поликаров могат да се формулират в следните два закона: 1. В основата на *битието* лежи *материята;* тя е *пространствена* и *временна.* 2. Материята се намира в движение; движението на материята е *закономерно* и *причинно.*

По-нататък той формулира като специфични за познанието следните основни положения: 1. За първичния характер на материята по отношение на *съзнанието,* за познаваемостта на света върху основата на *практиката.* 2. За възхода на познанието от *абстрактното* към *конкретното,* за движението на познанието от явлението към същността и от относителната към абсолютната истина. 3. За връзката между *историческото* и *логичното.*

След това А. Поликаров прави следното деление на категориите:

А. Категории на материалното битие (онтологически):

1. материя, движение, пространство, време, закономерност, причинност;

2. качество, количество, скок, единство, противоположност, „борба“, отрицание;

3. явление, същност, форма, съдържание, случайност, необходимост, действителност, възможност и пр.;

Б. Категории на познанието (гносеологически):

4. Съзнание, познание, практика, абстрактно, конкретно, исторично, логично, истина.

Своя теза за системата на категориите Атанас Маринов излага в книгата „Категории и закони на диалектиката“. Спо-

[54] Вж. А. Поликаров. Материя и познание, с. 109—118.

ред него за изходна следва да се приеме категорията материя. Като изхожда от характера на отразяваните връзки, страни, форми на съществуване на нещата и явленията, той разделя категориите на няколко групи. Първата група обхваща категориите, които отразяват най-дълбоката същност и единството на нещата — материя, движение, пространство, време, отражение, противоречие и др. Към втората група се отнасят категориите, които отразяват раздвоени взаимносвързани страни, връзки и тенденции — качество и количество, форма и съдържание и др. Към третата група се отнасят категориите, които отразяват връзки от един и същ ред — закон, същност и др. Нова е идеята на автора, че субординацията на философските категории е много подвижна и не може да се схваща само като праволинейна и необратима, както е при категориите на частните науки.

Ценни разработки правят българските философи във връзка с проблемата за противоречието в общественото развитие и по този начин те разработват системата от диалектически противоречия.

Никола Трендафилов в монографията „За действието на закона за единството и борбата на противоположностите при социализма" разглежда противоречията като системи, които имат свои структури. Той доказва, че единството между противоположностите вътре в системата е значително по-сложно и многообразно. Тук в зависимост от различната качествена определеност съществуват най-разнообрани начини за свързване на страните на едни или други противоречия. Съществуването на обща противоположна страна между двете подсистеми от противоречия има важно значение за изменението и в последна сметка за разрешаването на цялата система от противоречия.

Асен Кътов в книгата си „Основното противоречие на съвременната историческа епоха" прави характеристика на основното противоречие. Нов момент в тая характеристика е свързването на основното противоречие със закономерността. Основното противоречие е източник и носител на необходимостта и закономерността в съществуването, възникването и изчезването на предмета.

Системата на диалектиката според А. Маринов трябва да се изгражда съобразно с изискванията на принципа за универсалната връзка, взаимодействието, зависимостта и пр., в който е изразено материалното единство на света. Принципът на материалното единство следва да се свърже с принципа за универсалната връзка, а оттам да се мине към ядрото на диалектиката — закона за единството и борбата на противоположностите. Другите закони на диалектиката изразяват в една или друга степен многостранната противоречивост на нещата. Според А. Маринов след основните закони в системата на диалектиката имат място и неосновните закони — превръщане на възможността в действителност, преминаване на случайното в необходимото и т. н.

Категориите същност и явление, необходимост и случайност, субект и обект на познанието, причинност, свобода и необходимост, единично, особено и общо, част и цяло и др. са траен обект за изследване и анализ на българската философия.

В нашата литература се срещат няколко различни схващания за единичното, особеното и общото. Едни автори (А. Бънков, Д. Спасов, А. Аронов, Ц. Манева и др.) тълкуват единичното като предмет, а на общото приписват свойствата и отношенията на предметите. Свое виждане за тия категории развива И. Тасев в книгата си „Единично и общо". Според него единичното не е тъждествено с отделното явление, то е различието на отделното явление от всички останали явления, изразяващо се в неговата относителна неповторимост. Общото пък е сходството и подобието в природата. То е сродното между нещата, повтарящо се в техния строеж, изменение, в свойствата им, в техните отношения, във формата и съдържанието им, в количеството и качеството им и пр. Особеното, поддържа И. Тасев, не е самостоятелен признак на нещата и явленията, а е единичното или общото, взети в отношение на различие към друго единично или друго общо.

Недялка Михова години наред системно разработва отделните категории на диалектиката. В монографичен план тя изследва категориите необходимост и случайност и обосновава схващането, че отношението между необходимост и случайност е специфична проява на отношението между определеност и неопределеност. Необходимостта съществува и се налага чрез една безкрайна мрежа от причини и следствия, без да се свежда до нея; насочва, „канализира" многообразието на причинните взаимодействия, без да ги унифицира. Случайността, твърди авторката, трябва да се търси там, където има вариации, „разклонения", неопределеност. Н. Михова защищава възгледа, че причинността е по-непосредствено свързана със случайностите, отколкото е необходимостта, че конкретните причинни взаимодействия пораждат многообра-

зието на единичното, богатството, „кипежа“ на случайните събития.

Стойко Попов анализира категорията причинност. В книгата си „За причинността“ (1962) той показва процеса на формиране на категорията причина в историята на философията. Причината Попов анализира в неразривна връзка с взаимодействието, условията и следствията. Разликата между връзка и отношение той вижда в това, че връзката е такова отношение, което изисква непосредствен контакт между относимите и отнасящи се предмети и явления, при които свързаните вещи, процеси и явления не могат да съществуват едни без други.

В монографията си „Социализмът, отчуждението и свободата“ (1968) С. Попов изследва проблемата за свободата. Свободата е следствие от продължителното опознаване и практическо овладяване на природните и обществените закони, а също така на законите, които обуславят различните страни на човешката личност. От своя страна свободата започва да изпълнява ролята на причина за по-нататъшното опознаване и практическото овладяване на законите в природата и обществото. Авторът разкрива формите на свободата, тяхното взаимоотношение в общественоисторически аспект, общото и различното между тях. Във връзка с това той предлага следната класификация: господство на човека: 1) над външната природа; 2) над обществения живот; 3) над самия себе си.

Редица становища относно свободата и необходимостта обосновава и А. Попов.[55] Той разглежда проблемата за свободата и необходимостта във връзка с категориите закономерност, случайност и свобода при условията на социализма в България.

Логически изследвания

Логическата проблематика, която става актуална през последните години, обхваща три основни области: въпросите на формалната логика, въпросите на диалектическата логика и нейното съотношение с традиционната логика и въпроси на математическата логика.

Наред с проблемите на гносеологията Т. Павлов разработва и основните проблеми на формалната и диалектическата

[56] А. Попов. Свобода и необходимост. С., 1958.

логика (главно в „Теория на отражението“, „Равносметка на една идеалистическа реакционна философия“ и „Теория на отражението и нашата съвременност“).

Според Т. Павлов логиката е ядро на философията. Той я интерпретира в духа на определението на Ленин за логиката (наука не само за външните форми на мисленето, а за законите на развитието на всички материални и духовни неща). Логиката, подчертава той, има съдържателен характер. Тя е наука не само на общите закони на развитието на мисленето, но и за най-общите закони на развитието на обективната действителност като цяло. Историята на формите на мисленето е обективно отражение на историята на самите обекти на мисленето. Оттук той определя философията като наука за най-общото съдържателно мислене.

За разлика от някои съветски и български философи Т. Павлов разглежда формалната логика като философска дисциплина. Както диалектическата, така и формалната логика има за предмет истината, т. е. мисленето, което постига истината. Затова и двете са именно логика, философски дисциплини, понеже само философията се занимава с проблемата за истината.

Съдържателна е тезата на Т. Павлов, че диалектическата логика взема нещата в изменение и развитие, но тя отразява и тяхната относителна трайност. Диалектическата логика утвърждава и абсолютността, вечността и неунищожимостта на материалността на света. Формалната логика е ограничена, защото взема устойчивостта и се абстрахира от изменението на нещата и явленията. Според Т. Павлов диалектическата логика не бива да се отъждествява с диалектическия метод.

Системно с проблемите на традиционната логика, историята на логиката и диалектическата логика се занимава Ангел Бънков. В труда си „История на логиката“ той изследва основните етапи и главните представители в развитието на историята на логиката. В „Логика“ (1958) А. Бънков интерпретира въпроса за обосноваване на двучленната структура на съждението, като дава и оригинална класификация на съжденията. Той въвежда наред с индуктивния и дедуктивния вид на доказателство и нов вид доказателство — традуктивното. В монографията си „Мислене и език“ А. Бънков обосновава редица нови положения: за началното мислене и реч на първобитния човек; за основните етапи на човешкото мислене, за предиката на съжденията.

Ангел Бънков прави успешен опит за системно излагане основните проблеми на диалектическата логика.[56] Той обобщава съвременното състояние и историческото развитие на проблемите на диалектическата логика. С последователност А. Бънков провежда Лениновата идея за тъждеството на логика, гносеология и диалектика като резултат от съдържателността и динамичността на логическата категория. Той поставя и редица нови въпроси: за аспекта на логичността, системата на диалектиката, за класификацията на съжденията и др.

Проблемите на традиционната и символичната логика се изследват и от Добрин Спасов. В труда си „Новото и старото в логиката" (1958) той подлага на аргументирана критика основните концепции на логическия позитивизъм. Д. Спасов застъпва тезата за тъждеството на логиката, диалектиката и гносеологията. Диалектическата логика, твърди той, съвсем не се нуждае от отделни, диалектически понятия, съждения и умозаключения. Диалектиката съществува в самите елементарнологически форми на мисленето. Логиката съвпада с философията. Когато решава материалистически въпроса за правилността на мисленето, тя решава положително и проблемата за съществуването на познаваемото битие преди и независимо от мисленето. Според Д. Спасов логиката се оказва философия, защото нейните закони са познание за най-общите закони на обективната действителност и не подлежат на разглеждане независимо от тях.

С книгата си „Философия на лингвистиката срещу лингвистическата философия" (1970) Д. Спасов разкрива родовата същност, видовете отличия и индивидуалното своеобразие на най-видни съвременни буржоазни философи аналитици. Той показва, че лингвистическата философия няма право на научно съществуване, защото общите философски принципи не могат да бъдат задоволително обосновани с данни само на една научна област. Според Д. Спасов за разлика от лингвистическата философия философията на лингвистиката е и възможна, и необходима. Тя може да бъде внушена, но не и изградена просто от данни на езика. Философско-лингвистическите положения играят ролята на принципи в лингвистическото изследване.

Д. Спасов в книгата си „За логическото и нелогическото в символичната логика" (1959) и „Философски увод към символичната логика" (1962) анализира съдържанието на традиционната (специално на Аристотеловата) логика, изяснява въпроса за отношението между формалната и диалектическата логика. Той разработва проблемата за обективното съдържание на пропорционалното и функционалното изчисление. С ерудиция Д. Спасов анализира и въпросите на логическата семантика и на условно-категориалния силогизъм.

[56] Вж. А. Бънков. Диалектическа логика. С., 1971.

Сава Петров в книгата си „Логическите парадокси във философска интерпретация" (1971) привежда съображения в полза на т. нар. „непопулярна диалектическа хипотеза". Според тая непопулярна концепция стандартно-логическият закон за непротиворечието не е универсален по приложимост нито онтологически — за „всички възможни светове", нито гносеологически — за всяко възможно научно знание, а е „универсален" закон единствено вътрешнологически като всяка аналитична истина — за формалната система на стандартната логика и нейните възможни модели, а и за системите на повечето от нестандартните логики и техните модели.

В областта на символичната (математическата) логика работят и Б. Дянков, Б. Чендов, А. Ешкенази[57] и др. В българската философска литература са изказани три схващания за същността и спецификата на математическата логика:

Първо, математическата логика е част от философията (А. Бънков, А. Ешкенази).

Второ, математическата логика е част от математиката, но има съществени допирни точки с философията (Б. Чендов).

Трето, математическата логика е отделна наука наред с философията и математиката (Б. Дянков).

Борис Чендов интерпретира модалностите (необходимост, случайност, възможност, невъзможност и др.) като качествено определени релации, в основата на които е взаимоотношението между определеността и неопределеността; а вероятността — като модална релация, снабдена с количест-

[57] Б. Дянков. Някои основни проблеми и решения в съвременната полска логическа мисъл. — Известия на Института по философия, т. XIII, 1966; Относно някои опити на съвременната формална интерпретация на Миловата индуктивна логика. — В: Проблеми на логиката, т. I. С., 1967; Б. Чендов. Соображения о значении математики для развития логики. — В: Логика и методология науки. М., 1967; Modelities and Probility. — Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie, T. III, Wien, 1969; Към въпроса за същността на вероятността. — Известия на Института по философия, т. IX, 1964; А. Ешкенази. — Философска мисъл, 1968, кн. 3 и др.

вена мярка. Съгласно този възглед авторът предлага един тип графови модели за изразяване структурата на неопределеността (модалните отношения) и вероятността (както и за третиране на асерторичната аристотеловска логика). В семантическо отношение се разграничават четири типа съдържателни понятия за вероятността в аспекта на категориите обективно-субективно и номенологично-феноменологично. На тази основа се прави опит за дефиниране на индукцията и дедукцията в една модална форма — в зависимост от това, дали изводът следва от предпоставките вероятностно или еднозначно, съгласно което дедуктивната и индуктивната логика се третират като имащи обща основа във вероятностната логика.

Богдан Дянков изтъква приноса на полската логическа школа преди Втората световна война и на съвременните логически изследвания в Полша главно в областта на логическата семантика и на индуктивната логика.

Анри Ешкенази изследва някои въпроси от теорията на порядъка.

На историята на логиката в България е посветена книгата на Михо Пенев „Критика на логическите възгледи на българските буржоазни философи" (1957).

Принос в развитието на българската логическа мисъл е тритомният сборник „Проблеми на логиката" (1967, 1969, 1971). С том първи се прави сериозен опит да се интерпретират проблемите на индуктивната логика във връзка с теорията на вероятностите и постиженията на съвременната формална и диалектическа логика. Усилията на авторите са насочени да се усъвършенствуват Бейкън-Миловите индуктивни методи (метод и сходство, метод и разлика и др.) и се разработят логическите проблеми на статистическото знание и метод.

Статиите и студиите, поместени в том втори, от различно гледище и с различни аргументи изясняват и обосновават единството на съдържателни и формални методи на познанието.

Третият том е посветен на актуални логически проблеми на обществените науки.

Краткият анализ на главните произведения по диалектически материализъм и логика разкрива две главни тенденции:

Първо, дълбоко разбиране от българските философи на историческото значение на ленинския етап в развитието на марксистката философия и стремеж творчески да се прилагат Лениновите принципи при решаването на теоретически и практически проблеми.

Второ, българските философи и най-вече Т. Павлов обогатяват със съвременен научен материал ленинското положение за отражението като всеобщо свойство на материята и се стремят всестранно да разглеждат коренните проблеми на марксистко-ленинската гносеология. Не без основание може да се говори за българска гносеологическа школа или направление в марксистката философия.

§ 3
Проблеми на историческия материализъм

Централно направление в изследванията на българските философи са проблемите, обусловени от практиката на социалистическото строителство, въпросите на историческия материализъм и методологията на обществените науки.

Диалектиката на обществото е изключително сложен процес. Елементите на модела на този процес са следните: източникът на общественото развитие, съдържанието и формата на това развитие, движещите сили и закономерности.

Философски въпроси на социалистическото развитие

Те са най-актуалните въпроси на марксистко-ленинската философия у нас. Огромен теоретически и практически смисъл има опитът систематизирано и по-пълно да се разкрие социалистическият характер на революцията у нас чрез нейните особености и отличия от Великата октомврийска социалистическа революция. Проблемът за характера и същността на нашата революция става обект на оживени дискусии. В доклада на Т. Живков пред Седмия конгрес на БКП безспорно се доказва, че социално-класовата същност и историческото място на двете революции са еднакви, безспорно се установява тяхната еднотипност. „Марксистко-ленинският анализ на народнодемократичната революция в нашата страна показва — четем в резолюцията на конгреса, — че тя още от самото свое начало по класовия си характер, съдър-

жание и значение е социалистическа революция.“[58] До Седмия конгрес на БКП с големи трудности си пробива път схващането, че революцията в България е социалистическа от самото ѝ начало.[59] Относно спецификата на революцията у нас се очертаха три схващания.[60]

Първото схващане характеризира революцията на Девети септември 1944 г. като буржоазнодемократична, която към 1947 г. прераства в социалистическа; властта съответно от революционно-демократична диктатура прераства в диктатура на пролетариата (А. Кожаров, В. Захариев, Р. Караколов, К. Добрев, А. Киселинчев, А. Попов, Б. Спасов, Я. Радев, И. Вълов и др.). Второто схващане определя революцията и утвърдената от нея власт като социалистическа още от самото ѝ начало (Т. Павлов, П. Гиндев, П. Попов, Е. Каменов, Н. Николов и др.). Следовниците на третото схващане приемат революцията и властта на Отечествения фронт като по-особена, от съвременен антиимпериалистически и демократически вид (С. Ангелов и др.). Второто схващане намери потвърждение в решенията на Седмия конгрес на БКП.

Културната революция като съставка на цялостната социалистическа революция се изследва от С. Гановски[61], А. Обретенов, С. Михайлов, М. Семов; Я. Серкеджиев и др.

Според С. Гановски културната революция е органическа част от процеса за построяване на социализма. По подобие на социалистическата икономика тя се извършва планово. Българската комунистическа партия е ръководещата и направляващата сила за осъществяването на културната революция. Тя се извършва не като „мирен“ процес, а в остра революционна класова борба.

Същността на културната революция, установява С. Гановски, се състои в усвояването от трудещите се на всички духовни ценности, които е създало човечеството. Според него културната революция у нас се отличава с две особености: 1) прогресивното културно наследство в България (оригинална и преводна марксистко-ленинска литература и многочислена интелигенция, творец на демократическата и социалистическата литература) е условие за бързото извършване на културната революция; 2) развитието на културата у нас се извършва в сътрудничество с другите социалистически страни и главно с помощта на съветската култура и литература.

Един от най-сериозните въпроси на нашето съвремие — въпросът за войната, борбата за мир и мирното съвместно съществуване — се изследва цялостно в труда на акад. С. Гановски „Обществено-икономическата формация и мирното съвместно съществуване“ (1962, преведен също и на руски език в 1964).[62] С. Гановски определя обществено-икономическата формация като система от обществени явления и процеси, които се изграждат върху основата на определени производствени отношения, върху определена икономическа структура, характерна само за нея; тя е исторически определен етап в прогресивното развитие на обществото.

С. Гановски конкретизира концепцията на Ленин за двата момента в развитието на обществено-икономическата формация: 1) качествен скок при прехода от една обществено-икономическа формация в друга, по-висша; 2) процес на развитие на една и съща обществено-икономическа формация (например империализмът е етап в развитието на капитализма).

Друга важна проблема, която С. Гановски анализира, е въпросът за основните и специфичните закони на обществено-икономическата формация. Всяка обществено-икономическа формация съдържа система от общи и специфични закономерности. Определящ ръководен фактор в диалектическото взаимоотношение на общото и отделното е общото, защото то разкрива самата същност на нещата, на процесите — в случая на самото развитие на дадена обществено-икономическа формация и изобщо на общественото развитие.

С. Гановски анализира подробно проблемата за характера на противоречията в обществено-икономическата формация и посочва своеобразието на превръщането на социалистическата формация в световна система. Научно е обоснована тезата за мирното съвместно съществуване като ге-

[58] Резолюция на Седмия конгрес на БКП. Стенографски протокол. С., 1958, с. 616—617.

[59] Това схващане тогава поддържаха Т. Павлов, П. Гиндев, П. Попов, Е. Каменов, Н. Николов и др.

[60] За нюансите и авторите на отделните схващания вж. Г. С. Манафов. Особености на социалистическата революция в България. — Годишник на Софийския университет. Идеологически катедри, 1964.

[61] С. Гановски. Културната революция в България. — Философска мисъл, 1959, кн. 4.

[62] За книгата на С. Гановски акад. М. Т. Йовчук пише: „Тя е комунистически идейно, публицистически остро и последователно произведение, отправено към защита на ленинския принцип за мирното съвместно съществуване“ (Вж. С. Гановский. Общественно-икономическая формация и мирное сосуществование, М., 1964, Послеслов, с. 507—508.

нерална линия на външната политика на социалистическите страни в международните отношения.

Общо теоретическо изясняване на проблемата за ролята на народните маси се прави в монографията на Николай Ирибаджаков „Ролята на народните маси в историята" (1957). Той разкрива творчеството на народните маси във всички сфери на социалното развитие и характеризира тяхната роля като творци на историята.

Ролята на личността в историята и условията, при които тя играе забележителна роля, е интерпретирана в книгата на Стефан Ангелов „Ролята на народните маси и личността в общественото развитие" (1956).

Съществена проблема, около която съсредоточиха изследванията си голяма част от българските философи, е тая за класовите и социалните изменения при социализма и преодоляването на противоречията между умствения и физическия труд, между града и селото (А. Киселинчев, С. Михайлов, Н. Яхиел, М. Марков, В. Иванов, К. Караджов и др.)[63]

В монографията си „Класова структура и социално единство" (1971) Васил Иванов прави оригинален опит за разграничаване на социологическа, социална и класова структура на обществото. Той анализира новата класова структура на обществото, същността и формите на неговото единство. Авторът подчертава, че категорията „социална структура" отразява такава структура, която обхваща всички социални общности, групи и колективи, намиращи се в комплексни обществени отношения, взаимовръзки и взаимодействия. Начинът на производство е основа на социалната структура. С помощта на конкретен научен анализ и богат фактически материал Иванов доказва: най-голямо значение за социалното единство при изграждането на развито социалистическо общество има икономическото сближаване между класите и другите социални групи.

[63] А. Киселинчев. За капиталистическите отживелици в съзнанието и бита на трудещите се и преодоляването им, С., 1956; С. Михайлов. Ликвидирането на противоположността между умствения и физическия труд. С., 1959; Н. Яхиел. Градът и селото (социологически аспекти). С., 1966; М. Марков. Към въпроса за класовите взаимоотношения в НРБ. С., 1960; Социално-класовите изменения в НРБ в периода на изграждане на развито социалистическо общество. С., 1965; К. Караджов. За противоречията в социалистическото общество. С., 1965; В. Иванов. Ленин, социализмът и работническата класа. С., 1970; В. Иванов. Ролята на научната интелигенция, инженерно-техническите кадри и работническата класа за развитието на научно-техническата революция. С. 1971; Марксистко-ленинската теория за класите и класовата борба. С., 1970.

Монографията на Стоян Михайлов „Социализъм и отживелици" е принос за нашата философска мисъл.[64] Като разделя факторите, които пораждат и оживяват отживелиците на съществени и несъществени (временни, случайни, външни), С. Михайлов приема, че съществени са тези, които се отнасят до необходими черти на специфичната същност на социализма. Несъществените пък се отнасят преди всичко за ония черти на социалистическия строй, които не изразяват неговата иманентна логика. Във втората група авторът причислява по-специално икономическата изостаналост, остатъците от частната собственост и частната практика, грешки и недостатъци в общественото ръководство, буржоазното влияние, природните бедствия, някои психофизиологически фактори.

Нико Яхиел разглежда за пръв път у нас проблемите на града и селото от социологически аспект. За разкриване на социологическия характер на града и селото като обществени явления е използван структурният подход. Според Н. Яхиел преодоляването на съществените различия между града и селото се извършва в следните основни направления: а) изменения в отделните компоненти на структурата на града и селото; б) изменения в цялостната структура на града и селото, взети поотделно; в) изменения във взаимоотношенията между града и селото като социологически структури.

Проблемата за изменението в характера на държавата и условията за нейното прерастване в общонародна държава и въпросът за демокрацията при социализма са изследвани от П. Гиндев, П. Славов и др.[65]

Панайот Гиндев прави анализ на логическата и теоретическата необходимост от категорията социалистическа дър-

[64] Интересни съображения за обективните условия на отживелиците при социализма изказва Н. Николов (Вж. Н. Николов. За отживелиците при социализма. — Философска мисъл, 1965, кн. 2, с. 106—111).

[65] П. Гиндев. Развитие на социалистическата демокрация в България. С., 1965; Демокрация, свобода, отговорност. С., 1969; Диктатурата на пролетариата и нейните критици. С., 1970; Демокрацията и идеологическата борба на съвременния етап. П. Славов. Към въпроса за прерастването на социалистическата държавност в комунистическо обществено самоуправление. С., 1964.

В монографията си „Народнодемократичната държава — главно оръдие за построяването на социализма в България" (1958) С. Ангелов разработва въпроса за ролята и значението на народнодемократичната държава в строителството на социализма.

жава. Върху основата на този анализ той разкрива същността на народнодемократичната държава. В своите трудове П. Гиндев разработва въпросите за социалистическата демокрация, пътищата, средствата и формите на нейното развитие. Той има определен принос за разкриване на взаимоотношенията между категориите социалистическа демокрация, диктатура на пролетариата и социалистическа държава.

Пейко Славов отграничава усъвършенствуването в процеса на развитието на социализма и комунизма от прерастването на социализма в комунизма и разглежда особеностите на последното като специфична форма на скока от социализъм към комунизъм. Той обосновава тезата за прерастването на социалистическата държавност в комунистическо самоуправление като закономерност на прехода от социализма към комунизма.

В монографичното си изследване „Общи закономерности на социалистическата революция в политическата област и тяхното проявление в България“ (1970) П. Славов разглежда характера и съотношението на обществените противоречия у нас в навечерието на Девети септември 1944 г. и отражението им върху облика на революционната борба и своеобразното формиране на движещите сили на народнодемократическата революция в нашата страна; главното своеобразие на революцията и причините, които го обусловиха; общото и националноспецифичното в осъществяването на социалистическата революция. Като изхожда от диалектиката на общо, особено и единично, Славов обосновава тезата, че всяка социалистическа революция е диалектическо единство на общо, особено и единично. Според него във всяка социалистическа революция съществува общо и различно както в съдържанието, така и във формата на тази революция.

Значителни изследвания в нашата философска литература има върху конкретните движещи сили на общественото развитие: начина на производство (Ц. Василева), материалната заинтересованост на хората (М. Вълканов, И. Щипски, М. Марков, М. Дунчовска, Г. Стефанов, А. Карталов, Я. Серкеджиев), диктатура на пролетариата (П. Гиндев, К. Василев, П. Славов, П. Попов), социалистическото съревнование (И. Тасев), критиката и самокритиката (Н. Ирибаджаков, М. Дунчовска), класовата борба (Ж. Ошавков, Н. Ирибаджаков, П. Гиндев, М. Марков), съюза на работническата класа и трудещите се селяни (Г. Цонков, В. Иванов, К. Караджов), българо-съветската дружба (Т. Павлов, П. Гиндев, Ж. Ошавков), субективния фактор (Т. Вълов), социалистическия патриотизъм и интернационализъм (Я. Янчев, К. Василев, П. Гиндев, Г. Гиргинов). И. Щипски прави опит да осветли комплексно движещите сили на обществото.[66]

У нас сравнително малко е изучено съотношението между всеобщите, общите и частните закони на обществото (А. Попов, Ж. Ошавков). Някои философски работници (П. Гиндев, Г. Цонков, А. Попов, Н. Трендафилов, В. Карачивиев и др.) разглеждат общите закони и тяхното специфично проявление в развитието на страната ни към комунизма.[67]

Социално познание и управление на обществените процеси

В нашата философско-социологическа литература се проучва задълбочено категорията отчуждение (Т. Павлов, С. Попов, Д. Павлов, Н. Трендафилов, С. Симеонова и др.). Според тези философи отчуждението е рожба на класовите общества и е доказателство за липсата в една или друга степен свобода на индивида. При социализма формите на отчуждението се ограничават до минимум, за да бъдат ликвидирани изобщо в комунистическото общество.

Една от съществените проблеми на общественото развитие в нашата страна е въпросът за ролята на субективния фактор. Тя се отнася в най-широк смисъл на думата винаги до свободата. Тази проблема се изяснява в монографията на Т. Вълов „За ролята на субективния фактор в общественото развитие“ (1957). Тук той поставя въпроса за обратната роля на политическите идеи върху общественото битие при прехода от капитализма към социализма в България. Т. Вълов разграничава субективния фактор от субективната страна на общественото развитие. Субективният фактор включва в съдържанието си и някои елементи на обективната страна на общественото развитие (като например дейността на държавата, политическите организации и др.).

Тези проблеми Т. Вълов разглежда и в монографията си „Социалният субект и неговите функции“ (1971).

[66] И. Щипски. Проблемата за движещите сили на общественото развитие. С., 1963.

[67] В това отношение у нас се предизвика дискусия, повод за която стана статията на акад. Е. Матеев в сп. „Философска мисъл“ (1953, кн. 3) на тема „Обективният характер на икономическите закони и ролята на политиката“. Тази дискусия още не е приключила.

На първо място авторът подчертава, че противоречивото единство на съзнателната, целенасочена дейност на хората и обективните социални закони е едно от най-съществените свойства на социалното равнище на материята. Изследването на това единство изисква изясняване на особеностите на социално-обективното, които го отличават от природно-обективното. Той изследва категорията „социален субект". Социалният субект се изгражда от индивиди (индивидуални субекти), но качествено се отличава от последните със своите интегрални свойства и закономерности.

За разлика от понятието „класа", „маса" и други подобни категорията „социален субект" отразява носителя на жизнедейността на социалната система. Реалният социален субект създава предметния свят на културата и го въвлича в социални функции, твори историята в мирни и в революционни епохи.

В новия си труд „Емпиричното социологическо изследване" (1973) Стоян Михайлов разработва марксистко-ленинската теория на емпиричното социологическо изследване. Той задълбочено проучва мястото на емпиричното социологическо изследване в социологическото познание, изяснява неговата структура, взаимовръзките между етапите и елементите му, предпоставките за неговата подготовка и провеждане на високо научно равнище и подробно анализира социалните му функции.

Основната цел на субективния фактор при социализма е да създаде научна организация на обществото, чрез функционирането на която да се постигнат главните програмни задачи на комунистическата партия.

Задълбочено проблемата за научното управление на обществото се поставя от забележителния Юлски пленум на ЦК на БКП (1968).

Проблемите на научното управление на социалните процеси при социализма придобиват голямо и актуално значение. Наличието на много определения[68] и становища за управлението показва, че по своя обем и съдържание, по своята същност то е комплексно, многостранно. Всички определения на управлението са свързани с понятието система. Особено внимание заслужава свойството динамичност на системата.

[68] За различните определения на управлението вж. В. Михайлова. Философско-методологически проблеми на психологията на управлението при социализма. С., 1972, с. 9—14.

Динамичността като процес на промяна на съотношението на системата е процес на управление само тогава, когато с тази промяна се поддържат, запазват и укрепват организираността и системата в различните ѝ състояния, условия и етапи на нейното съществуване.[69] Системно разработват тези проблеми в нашата марксистко-ленинска литература Н. Стефанов, М. Марков, В. Добриянов, Н. Яхиел, С. Качаунов и др. [70]

Никола Стефанов интерпретира особеностите на изследователския процес и неговата роля в социалното управление. Той подробно анализира абстрактния структурен модел на управлението и информационно-логическата структура на социалното управление. В системата на социалната информация Н. Стефанов разграничава два типа информационни системи — дескриптивни и прескриптивни. Според него информационният аспект на науката е най-актуален за разкриване на нейната специфика. Науковедският информационен подход позволява да се разграничат три основни понятия: а) науката като информационна система; б) научна информация; в) метаинформация.

Н. Стефанов се спира на ролята на философската теория за изследването на историческия процес. Той разглежда някои особености на съвременната наука — процеса на диференциация и интеграция, оформянето на съвременен стил на научно познание.

Марко Марков в „Социализъм и управление" показва необходимоста от научнообосновано управление на социалистическото общество. Той посочва главно три обективни основания — статистическия характер на обществените закони, поливариантността на обществено-историческия процес и нестихийния характер на възникването и развитието на социалистическата социална система. Основното в предмета на теорията за социално управление според М. Марков са управленческите обществени отношения.

Той разглежда социалистическото общество като сложна вероятностна система в йерархичен строеж. При социализма йерархическата организация на обществото се освобождава от класовоантагонистичното си съдържание. М. Марков изтъква,

[69] А. Кътов. Управление и наука. С., 1971, с. 11—12.

[70] Н. Стефанов. Наука, норма и управление. С., 1969. Н. Стефанов, Наука и управление. С., 1971. Н. Яхиел. На науката челна роля. С., 1970. М. Марков. Социализъм и управление. 1970; Н. Стефанов, Н. Яхиел и С. Качаунов. Управление, моделиране, прогнозиране. С., 1970.

че цялостната организационна система при социализма осъществява функциите на социалното управление. Във връзка с това е необходимо да се създаде система за усъвършенстване на организационните системи. Той разработва вещо проблемата за субекта на управлението и неговите функции.

Никола Стефанов, Нико Яхиел и Стефан Качаунов в изследването си „Управление, моделиране, прогнозиране" разглеждат управлението в кибернетичен аспект като информационен процес (на получаване, преработване и предаване на информацията) и във функционален аспект — като определено въздействие върху управляваната система. Важно значение имат разработената от авторите система на реда, по който протича управлението като информационен процес, и описаните методи за повишаване сигурността на системите. Авторите разкриват същността на метода на моделирането с оглед спецификата на социалните процеси. Те отделят значително място на моделирането на научната дейност и на образованието в условията на научно-техническата революция.

Интересно е разработен въпросът за същността на прогнозирането. Прогнозата се разкрива, от една страна, в съпоставка с останалите форми на научното предвиждане, а от друга — като се изследва нейната функционална роля. Изтъква се необходимостта от широкото разработване и приложение на поливариантните прогнози и на принципа за непрекъснатост в прогнозирането.

Проблемите на социалното управление напоследък се изследват и от други автори. Гиргин Гиргинов и Митю Янков в книгата „Социалното управление" (1972) разглеждат някои философско-гносеологически аспекти на социалното управление. Те правят анализ на основните категории, свързани със социалното управление, като информация, управление, обект и субект на социалното управление. Въз основа на предлагания от авторите пределно общ тричленен модел на социалното управление се разкрива „движението" на познанието изобщо и по-специално на научното в системата на социалното управление.

Особено внимание се отделя на двете основни функции на науката в социалното управление, а именно ролята ѝ на информационна основа и теория за социалното управление. Авторите предлагат разгърната систематизация-структура за различните равнища на научния анализ на социалното управление. Обосновава се идеята за наличието на три относително различни подхода в анализа на социалното управление. Според тях общите принципи, механизми, средства и т. н. на социалното управление са предмет на изследване от три научни дисциплини. На първо място те поставят общата качествено-съдържателна теория за социалното управление, която се формира и функционира вътре в пределите на марксистко-ленинската теория. На второ място — социалната кибернетика като обща, но качествено-структурна, формална теория, и на трето място се обособява една теория за общите организационно-технически средства, принципи, методи за социалното управление.

В книгата „Социално управление и информация" (1972) на Диньо Гърдев е направен опит да се очертаят връзките на науката за социалното управление с някои форми на обществознанието. В това отношение специално внимание се отделя на взаимоотношението между марксистко-ленинската философия и социалното управление: ролята на икономическите науки за управлението на социалистическото общество; правото и социалното управление; връзката между кибернетиката и социалното управление.

В колективния труд „Науката и управлението на обществото"[71] (1971) разглежданите проблеми могат да се групират в две основни групи: философско-методологически и собствено-управленчески. От една страна, се изследва най-общият механизъм на управленческия процес, а от друга — разкрива се управлението на конкретни области от социалния живот. По-важните теоретични резултати са:

Първо. Определени са предметът на кибернетиката и нейното място в системата на управлението на обществото. Счита се, че кибернетиката разглежда управлението от неговата формална структурна (главно количествена) страна, без да се интересува от качествената му същност. Тя решава не въпроса „защо да управляваме", а „как да управляваме." Тази позиция застъпват П. Гиндев, Иван Николов, Иван Делиев и Николай Мизов.

Второ. Разкрива се спецификата на социалното управление. Същността на социалното управление е преди всичко управлението на хората, на обществените колективи и се свежда в края на краищата до стремеж за ефикасна организация

[71] Автори на този труд са: П. Гиндев, Т. Вълов, С. Попов, М. Марков, Н. Мизов, Д. Гърдев, Б. Дянков, П. Ганчев, Г. Наумов, И. Николов, И. Илиев, И. Марев, Л. Андреев, М. Янков, С. Петров, В. Момов, Е. Селян, И. Делиев.

на икономическия им живот, на техния труд, на тяхната културна, стопанска и обществена дейност (П. Гиндев, Т. Вълов).

Трето. Анализират се категориите социален субект, индивидуален субект, субективен фактор, субект на социалното съзнание, субект на социалното управление. (Т. Вълов).

Четвърто. Показва се ролята на системния и структурния подход в управлението на обществото. След като се изтъква определящата роля на характера на обществените отношения за насоките и тенденциите на развитието на управлението, се посочва, че степента на управляемост е толкова по-голяма, колкото е по-близо до материално-веществените основи на обществения живот. Идеологическите и психологическите процеси са по-трудно управляеми, тъй като тук по-ярко изпъкват индивидуалните вкусове. От голямо значение за практиката са и интегралните свойства на обществената система — системност, вероятност и йерархичност.

В сборника „Планиране и управление на идейновъзпитателната работа във ВУЗ"[72] (1971) се прави опит да се поставят теоретично и в някои отношения да се решат практически въпроси като: прогнозиране, планиране и регулиране на идейно-възпитателната работа, за диалектиката на социалната психология и идеология и идеологическото възпитание и др.

Особено място в изследванията на проблемите на строителството на социализма и комунизма в НРБ заемат колективните сборници на секция Исторически материализъм при Института по философия. По-важните заглавия от тях са: „Въпроси на развитието на България по пътя на социализма" (1954); „Някои актуални проблеми на научния комунизъм" (1961); „Изграждане и развитие на социалистическото общество в България" (1962).

В тези сборници се изследват проблемите на преходния период от капитализма към социализма, класовата и социалната структура на българското общество, главните закономерности на социалистическото строителство, особеностите и характерните тенденции на разгърнатото строителство на обществото, необходимите материални и социални предпоставки за строителството на комунизма у нас, а така също са подложени на сериозна критика ревизионистичните и догматични извращения на марксизма-ленинизма по въпросите на строителството на социализма.

[72] Като автори в сборника участвуват В. Ванков, И. Иванчев, А. Маринов, С. Стойчев, И. Марев, В. Тасев, И. Димов, С. Славчев, И. Игнатов, А. Аврамов и Г. Минчев.

Публикуваната литература по проблемите на строителството на социализма у нас свидетелствува за творческите усилия в процеса на научното осветляване на актуалните проблеми от страна на българските философи и социолози.

Методологически проблеми на историческия материализъм

При разработката на въпросите на историческия материализъм сред българските философи възникват някои различия относно предмета и характера на историческия материализъм като наука. По въпроса за предмета и характера на историческия материализъм в нашата страна се изказват най-разнообразни и противоречиви мнения. През декември 1957 г. в София се проведе едно оживено обсъждане, което придоби характер на дискусия по въпроса за предмета на историческия материализъм като наука.

Дискусионен в нашата литература е въпросът, дали историческият материализъм като философска наука е същевременно и най-обща теоретическа наука за социалната действителност и нейните закономерности. И тук си дават среща две противоположни разбирания. Според едната теза историческият материализъм изследва както отношението между общественото битие и общественото съзнание, така и най-общите закони на социалното развитие.

Привържениците на второто становище изтъкват, че историческият материализъм не може да се отъждествява със социологията. Наред с историческия материализъм съществува и самостоятелна, частна, най-обща теоретична социологична наука. Тя изследва структурата и специфичните закони на развитието на обществото.[73]

[73] През у нас Т. Павлов обосновава тезата, че освен историческия материализъм като философска наука съществува и марксистко-ленинската социология като най-обща, частна, теоретическа наука за обществото и че тя изследва структурата и структурните закономерности на неговото развитие (Вж. Т. Павлов. Теория на отражението. С., 1945, гл. „Философия и обществознание"). „Частнонаучното понятие за обществото — пише той — се отнася именно до структурата и структурната закономерност на обществото. Философското понятие за обществото се отнася до обществено-историческата действителност като особена обективна реалност, отразяваща се повече или по-малко вярно и пълно в общественото съзнание на хората" (пак там, с. 391).

Сродно схващане с това на акад. Павлов отстоява Ж. Ошавков.

33. Пор. № 163

Панайот Гиндев защищава тезата, че историческият материализъм е философска наука, относително самостоятелна част на марксистко-ленинската философия, че заедно с това той е и марксистко-ленинска социология. Предмет на историческия материализъм, твърди той, са най-общите закони на обществото във взаимодействие с всички негови части, форми и закони, но винаги във връзка с осветляване взаимодействието между обществено битие и обществено съзнание.

П. Гиндев разработва въпроса за типологията на научното познание на обществените явления по съдържание и предмет. Той разделя цялото социално познание по съдържание и предмет на четири основни групи: 1. Исторически материализъм — познание, което по съдържание и предмет е философско; 2. частни обществени науки — познание, което по съдържание и по предмет е частнонаучно; 3. философски въпроси на общественото развитие — по съдържание философско познание, по предмет — частнонаучно познание; 4. методологически въпроси на обществените науки — по съдържание философско познание, по предмет — частнонаучно познание.

Въпросите на историческия материализъм и неговото съотношение със социологията се изследват от Живко Ошавков. В труда си „Историческият материализъм и социологията" (1957, през 1970 г. се публикува преработен вариант на това съчинение), като развива концепцията на Т. Павлов, той прави опит да разкрие предмета и структурата на историческия материализъм и марксистката социология. Според Ж. Ошавков съдържанието на марксистката социология е научният социализъм (комунизъм).

Тясно свързан с дискусията през 1957 г. е трудът на Кирил Василев „Увод към философията на историята" (1961). Той отстоява аргументирано тезата, че историческият материализъм е философия, но заедно с него съществува и обща наука за обществото — социология, частна наука. Според него марксистката философия на историята не изследва цялостно всички фактори и условия за развитието на общественото съзнание, многообразните и сложните зигзаги, взаимодействия, непрекъснатите интерференции в духовния живот на човешкото общество. Тя изследва главно определящото взаимодействие в историята, взаимодействието между общественото битие и общественото съзнание.

Тезата на Ж. Ошавков се поддържа от С. Михайлов и Н. Стефанов в рецензията им „Относно спецификата на философското и социологическото познание на обществото" (Философска мисъл, 1958, кн. 5).

Схващането на Ж. Ошавков се критикува от А. Попов (Философска мисъл, 1958, кн. 2), Д. Спасов (Философска мисъл 1950, кн. 1) и Н. Николов (Философска мисъл, 1961, кн. 5).

Систематизацията на марксистката социология К. Василев препоръчва да се извърши на основата на историческия материализъм в тясна връзка с другите частни науки за обществото. Необходимо е, първо, социологията да бъде пронизана от най-общия (философския) метод; второ, нужно е непосредствено да се изхожда от всички други частни обществени науки, да се обобщават в единно цяло получените от тях знания за отделните структурни форми, страни и връзки на социалната действителност. По такъв начин социологията се оформя като необходимо теоретическо звено между философията на историята и останалите нефилософски науки за обществото.

Основните категории на историческия материализъм са „обществено битие" и „обществено съзнание". Сред философските работници у нас съществуват различни мнения по въпроса за съдържанието на категорията обществено битие. Систематизацията на различните схващания за категорията обществено битие може да се представи чрез следните разбирания:

Първо. Общественото битие, това е тенденцията на общественото развитие в даден момент (К. Д. Тодоров).

Второ. Общественото битие е начинът на производство на материални блага (К. Василев, Ж. Ошавков, Т. Стойчев, Т. Вълов, С. Попов).

Трето. Общественото битие е тъждествено с условията на материалния живот на обществото (А. Киселинчев).

Четвърто. Общественото битие, това е реалният практически живот или материалният живот на обществото (И. Щипски, А. Кътов, Н. Николов и др.).[74]

Пето. Общественото битие е диалектиката на материалните условия на обществения живот при определящата роля на начина на производството на материални блага (П. Гиндев).

Цялостно се анализират същността и особеностите на об-

[74] В съветската литература се поддържат и други две становища: първо, общественото битие, това са производствените отношения на даден етап от развитието на обществото (П. Н. Федосеев); второ, общественото битие е материалната обществена действителност (Л. Н. Коган).

Между третото и четвъртото схващане в България има известни нюанси. Следовниците на четвъртото схващане включват към условията на материалния живот на обществото и материалната политическа надстройка, материалния живот, бит, култура и пр.

ществеността битие и общественото съзнание като философски категории в монографията на Тодор Стойчев „Обществено битие и обществено съзнание" (1972). Авторът отстоява схващането, че общественото битие е единство на материалните, икономическите отношения, т. е. то е начинът на производство. От тази гледна точка Т. Стойчев прави критически разбор на възгледите за общественото битие като „съвкупност от материалния и практическия живот на обществото", а също и на схващането, че към него могат да бъдат отнесени „географската среда", „гъстотата на населението" и „възпроизводството на рода". Все в тая връзка той счита за необосновано утвърждаването на понятието „надстроечно обществено битие". Т. Стойчев изследва в широк план природата и функцията на общественото съзнание. Той защищава тезата, че съзнанието на личността (единичното съзнание) е носител както на индивидуално, така и на обществено съзнание.

Като анализира проблемата за структурата на общественото съзнание, Т. Стойчев разграничава две основни сфери на общественото съзнание — научно съзнание и оценъчно съзнание. Научното съзнание се характеризира с това, че то е функционираща система на научни идеи. Оценъчното съзнание, макар в редица случаи да съдържа научни идеи, има практическо-регулативна функция.

Оценъчното съзнание „рисува" облика на политическото, правното, нравственото, художественото и пр. съзнание. Що се отнася за научните политически идеи, научните правни, етически, естетически и пр. възгледи, те са компоненти не на оценъчното, а на научното съзнание. В един случай е налице например система от нравствени идеи, а в друг — научни (етически) идеи за тази система.

Редица български философи развиват интересни мисли относно спецификата и структурата на общественото съзнание (Т. Павлов, К. Василев, Н. Стефанов, С. Михайлов, П. Гиндев, Ж. Ошавков, Т. Стойчев, Д. Гърдев и др.).

Д. Гърдев, като следва традицията в нашата литература, в монографията си „Структурен анализ на общественото съзнание" (1970) обобщава схващанията за структурата на социалистическото обществено съзнание в генетическа връзка с другите социални феномени. Като разглежда „базисната структура", Д. Гърдев я характеризира като проста детерминантна система, която се състои от три основни компонента: а) научно съзнание: б) оценъчно нормативно съзнание и в) практическо съзнание. Той прави опит да разкрие и специфичните черти и особености на тези три компонента на общественото съзнание.

В изследванията на редица автори се прави опит да се изучи общо структурата на общественото съзнание, а така също и структурата на отделните му форми. Плодотворни в това отношение са много идеи в трудовете на Н. Стефанов, Н. Мизов, Т. Стойчев, С. Попов, Д. Спасов, П. Гиндев, Т. Вълов и др.

В монографията ,Социалистическото обществено съзнание" Д. Гърдев анализира различните опити за периодизация на историческото развитие на социалистическото обществено съзнание.

Сравнително подробно са изследвани конкретните форми на общественото съзнание: политическото (Д. Гърдев), правното (П. Гиндев, П. Попов, П. Славов), научното (П. Гиндев, С. Минчев, Ж. Ошавков), религиозното (Н. Мизов, Т. Стойчев, К. Василев) и естетическото съзнание (Т. Павлов, К. Горанов, И. Паси, С. Василев и др.)

Общественото съзнание (по-точно повседневното обществено съзнание) в съдържанието на редица комплексни обществени явления (културата, бита, празниците, художествените занаяти и др.) е изследвано от Н. Мизов, Г. Цонков и продължава да е обект за проучване от философски работници като М. Драганов, З. Нуриева, В. Субашки и др.

Гено Цонков е автор на първия монографичен труд („Формиране и развитие на социалистическия бит", 1971), който анализира бита като цялостно социално явление. Авторът определя обема и съдържанието на много понятия, засягащи бита, като в това отношение новост е въведеното понятие „битова революция", чрез което коренните изменения в бита се разглеждат като особености наред с преобразованията в политическата, икономическата и културната сфера. Прави се сполучлив опит за разкриване на функциониращата и базовата структура на бита като социално явление.

По въпроса за базата и надстройката във възникналата дискусия се очертават две гледища: според едното базата е съвкупност на господстващите в обществото производствени отношения, а според другото тя е съвкупността на всички типове производствени отношения, които съществуват в дадено общество.[75]

[75] Теорията за базата и надстройката в България е предмет на дъл-

Някои актуални проблеми на историческия материализъм се разглеждат в колективния труд „Въпроси на историческия материализъм“ (1969). В първата част на труда „Историческият материализъм — неотделима съставна част на марксистко-ленинската философия“ П. Гиндев интерпретира въпросите, свързани с обекта и формите на познанието, структурата и съставните части на марксистката философия и предмета на историческия материализъм. Историческият материализъм се схваща като всеобщ метод на социалното познание. Във втората част „Обективната диалектика на общественото развитие“ С. Попов поддържа възгледа, че обществото е динамична самоуправляваща се и саморегулираща се система. Анализират се законите на диалектиката в социален план и познавателната роля на категориите „еволюция“ и „революция“ за обществото.

В следващата част Т. Вълов интерпретира въпросите за системата на историко-материалистическите категории, формите и структурата на общественото съзнание, материализирането и модернизирането на социалното познание. В последния раздел „Историческият материализъм като методология“ Н. Стефанов разглежда възможните аспекти на изследването: синхронно и диахронно, функционално и собствено-структурно, динамическо и статистическо. Методологията се определя като своеобразен управляващ механизъм в системата на науката.

В България е сравнително широко обсъден въпросът за отношението между философията и частните обществени науки. Най-задълбочен анализ на този въпрос прави Т. Павлов (почти във всички свои съчинения той поставя тоя въпрос от един или друг аспект).[76]

В труда си „Марксическата история на България“ (1954) Т. Павлов прави съществена разработка на проблемата за съотношението между теорията и историята, която има важно методологическо значение за всички исторически науки. Той стига до извода, че теорията не е историческа по своята форма, но е историческа по своето съдържание. Историята пък е исторична по форма, но е дълбоко теоретико-логически обоснована. Оттук следва: всяка наука по своята

гогодишна дискусия, която започна още през 1953 г. В резултат на развилата се по страниците на сп. „Коммунист“ и сп. „Вопросы философии“ дискусия (1956—1957 г.) за същността на базата и надстройката през 1957 г. у нас започна вторият етап на дискусията.

[76] Вж. по-подробно в: А. Бънков. Развитие на философската мисъл в България, с. 769—808.

същност, по съдържание, е исторична, но не всяка наука е история, т. е. е исторична по своята форма.

Т. Павлов специално разглежда въпроса за формата и съдържанието на историческия процес. В съдържанието на дадено историческо събитие (или революция) според него влизат главно два признака: а) обективното състояние и развитие на производителните сили и производствените отношения в дадено общество на даден етап от неговото развитие и антагонистическото противоречие между тях; б) класовото съдържание на дадено обществено движение или революция, съществуващото взаимоотношение между класите като движещи сили на общественото развитие, прогресивно или реакционно.

Под историческа форма според Т. Павлов се разбира начинът, по който протича дадено историческо събитие или обществено движение. При конкретните външни и вътрешни исторически условия историческото събитие придобива моменти, които не произтичат от обективното историческо съдържание и го правят различно по „сила, темпове, разбег“. Формата се определя от съдържанието на историческия процес, но във формата има и елементи, които не се определят от съдържанието, а от конкретните условия на дадено събитие. Според Т. Павлов, ако формата напълно съвпада със съдържанието, няма да съществува вече форма. Освен това, ако формата се определя само от съдържанието, няма да има разнообразие. Формата и многообразието ѝ се определят не от съдържанието, а от конкретните условия. Специално и заслужено внимание Т. Павлов отделя на методологическите проблеми на българската гражданска история.

Методологическите проблеми на обществознанието са главно в три области: методологически въпроси на правната наука, методологически въпроси на историческите науки и общи проблеми на методологията на обществознанието.

Методологическите проблеми на правните науки са обект на системно проучване от страна на П. Гиндев. В своите основни съчинения „За някои категории на диалектическия материализъм и тяхното приложение в наказателното право и наказателния процес“ (1957), „По някои въпроси на методологията на наказателно-процесуалната наука“ (1961) и „Диалектика на познанието в наказателния процес“ (1962) той изяснява познавателното съдържание на правните норми в системата на надстройката, ролята на логическото

познание в правото. П. Гиндев интерпретира специално проблемата за истината в наказателното право, диалектиката между логическо и историческо, сетивното и абстрактното в наказателно-процесуалното познание и др.

П. Гиндев изследва приложението на диалектическия метод в научното познание и неговото взаимоотношение с другите частни научни методи. Той подразделя човешкото познание на научно и извъннаучно, като същевременно разкрива и различията между тях съобразно с формата, системата и структурата им. П. Гиндев има принос в изследването на структурата и съдържанието на основните форми на наказателнопроцесуалното познание.

Някои методологически проблеми на историята, които поставя Т. Павлов, намират по-нататъшна разработка в труда на А. Попов „Съдържание и форма на историческия процес“ (1960). Той конкретизира положенията за различието и единството на форма и съдържание на историческия процес.

В монографиите си „Теория и метод на обществознанието“ (1959) и „Въпроси на методологията на историческата наука“ (1962) Никола Стефанов разработва проблемите за съотношението между история и теория, за ролята на фактите в историческото познание, за същността и характера на историческото познание и ролята на методологията в обществознанието. Според него всеки изследовател има работа с положения, които обладават две особености: а) играят решаваща роля в реализацията на изискванията на научния анализ и б) тяхното теоретическо обосноваване излиза зад пределите на науката, за която те се използват. Именно тези положения съставляват съдържанието на методологията на научното познание. Като разграничава методологията от учението за методологията, Н. Стефанов доказва, че учението за методологията обхваща две главни области: а) систематология, изследваща принципите за построяване на системи на методологията, и б) прагматология, която разкрива пътя за най-ефективно изменение на методологията. Самата методология включва три области: обща (проблеми, които се отнасят до всички обществени науки), частна (проблеми на отделни групи науки) и собствена (специфичните проблеми на отделната наука). Във всяка от тези области съществуват четири вида проблеми, свързани с: а) предметологическата характеристика на предмета на науката; б) предметотеоретическата характеристика;

в) метатеоретическата характеристика и метасоциологическа характеристика.

Н. Стефанов поддържа гледището, че самата философия е най-обща методология, но тя не изчерпва съдържанието на методологията. Философията е методология и на учението за методологията. Философската методология е най-обща и затова играе методологическа роля и в учението за методологията (като частна наука).

В труда си „Методологически проблеми на структурния анализ“ (1967) Н. Стефанов разкрива голямото значение на системно-структурния подход към проблемите на обществознанието и доказва ролята на структурния подход за познанието на социалните процеси.

В новата си монография „Обществени науки и социална технология“ (1973) Н. Стефанов задълбочено анализира проблемата за предметология на обществените науки, както и въпросите за организацията на научните изследвания в тези науки. Според него социалната технология е органически присъща на обществознанието. Той подчертава, че в никакъв случай технологията не бива да се фетишизира, да се разглежда като панацея на всички беди в обществото, като средство за решаване на основните социални проблеми.

С въпросите за съотношението между теорията и историята се занимава с успех Величко Добриянов. В „Теория и история“ (1965), „Методологические проблемы теоретического и исторического познания“ (1968) и „Нищета на антиисторизма“ (1970) той разглежда въпроса за съотношението между историческите и теоретическите методи на изследване, познание и изложение.

Важен е изводът на В. Добриянов, че историята не е теория на историческия процес. Той прави успешен опит да разкрие съдържанието на понятията „теоретическо“, „историческо“, „система“ и др., които способствуват за изясняване на различието между обекта и предмета на теоретическото и историческото познание.

Според Добриянов при анализа на логическото и историческото същинската проблема се заключава не в това, чрез термините „логическо“ и „историческо“ да се повтаря основният гносеологически въпрос за познанието като отражение на обективната действителност, а в съществуването на две основни форми на познание — теоретическа (логическа) и

историческа. Теорията и историята като познавателни форми на една и съща обективна органическа система имат един обект, но различни предмети и методи. Различието между тях произтича от различието на обекта на познанието — от наличието на структура и генезис, на общо и единично, закономерно и случайно и пр., както и от особеностите на историческия процес на познанието. Теоретическият (логическият) метод на познание разкрива предимно структурата на развиващата се система, нейната закономерност и общност, изразена чрез абстрактна логическа форма. Историческият метод разкрива пък предимно генезиса на развиващата се система в единството на общото (закономерното) с единичното, изразено в хронологическа и емпирико-описателна форма.

Интересна е идеята му за разграничаване на няколко равнища при изследването на човешкото познание, а именно: първична история, вторична история и метаистория.

Трудът на В. Добриянов, публикуван на руски език и защитен като докторска дисертация, е сериозно изследване на теорията и историята в качеството им на информационни системи и структури.[77]

Като критикува тезите на Н. Стефанов и В. Добриянов за класификацията на методите на научното изследване, К. Томов[78] твърди, че безспорен изходен пункт за класификацията и системата на методите си остават класификацията и системата на самото научно знание, съобразно със спецификата на предметите на отделните науки. В този смисъл системата и взаимоотношението между отделните науки е същевременно система и взаимоотношение между техните методи на изследване. Според К. Томов методите нямат своя система, независима и различна от системата на науките. Само в такъв случай различните методи намират естествено и най-съответно място, без да става нужда от каквото и да е колебание по мястото на даден метод в общата система.

Редица методологически проблеми на историческата наука в светлината на наукознанието се изследват в колективния труд на Н. Стефанов, С. Качаунов и Костадинка Симеонова „Структура и методология на историческото познание (опит за науковедска фотография)“ (1972).

[77] Съдържателни мисли за логическото и историческото познание изказва К. Василев в труда си „Увод към философията на историята“, с. 73—81.

[78] К. Томов. За гносеологическата същност на методите на научното изследване. — Годишник на СУ, ФИФ, 1969, кн. I.

§ 4
Философски въпроси на естествознанието

Философските въпроси на естествознанието са една от областите на философията, в която са постигнати сравнително добри резултати. В тази област на философската наука у нас може да се очертаят няколко направления, макар и различни по характер и значение, а именно:

а) Общометодологически въпроси на естествознанието, разработени главно от Т. Павлов, А. Киселинчев, А. Поликаров и Г. Гиргинов;

б) Философски проблеми на физиката, изследвани от А. Поликаров, Г. Братоев, И. Апостолова, К. Тодоров и др.;

в) Философски проблеми на биологията и медицината, разработени от Н. Ирибаджаков, И. Калайков, И. Панчев, Г. Векилов, Г. Гиргинов, А. Кътов, С. Николов, Н. Латев и др.;

г) Философски въпроси на математиката и кибернетиката, разработени от Т. Павлов, С. Славков, Б. Чендов, С. Петров, М. Янков и др.

д) Философски въпроси на психологията, разработени от А. Киселинчев, Г. Пирьов, Е. Герон, Г. Йолов, А. Петков, М. Драганов, И. Нетов, Л. Леви, Д. Йосифов, В. Киселинчева и др.;

е) Философски проблеми на химията, разработени от К. Кулелиев, К. Томов и др.

Общометодологически въпроси на естествознанието

Тодор Павлов публикува редица трудове, посветени на методологическите проблеми на естествените науки, като „Диалектикоматериалистическата философия и частните науки“ (1956), „Основното в учението на И. П. Павлов в светлината на диалектическия материализъм“ (1956) и „Основното в мичуринското учение в светлината на диалектическия материализъм“ (1955). Т. Павлов установи основното

различие между предмета на философията и предмета на частните естествени науки. При изучаване на явленията на действителността философията винаги се интересува от аспекта на тяхното обективно съществуване и познаваемост. Докато пък обект на частните науки, независимо дали разглеждат отделни явления или най-общото в действителността, са структурата и структурните закономерности на обективните процеси и на формата на движение на материята. Т. Павлов доказва огромното значение на диалектическия метод за всички частни науки. Във връзка с това той формулира, че философският метод „е вътрешна закономерност на движението на човешкото мислене, взета като субективно отражение на обективно-реалната закономерност, или което е все същото, „пресадена" и „преведена" в човешкото съзнание обективна закономерност", използвана съзнателно от човека като оръдие или средство за обяснението и изменението на света."[79]

Огромното значение на физическите, химическите и кибернетическите закономерности в организма не отрича, а потвърждава значението на наследствеността като вътрешна природа на организма, наследена от неговите прадеди и изработена в процеса на взаимодействието с външната среда. Т. Павлов обосновава идеята, че отражението и информацията са близки по същество, но не са тъждествени. Човешкото съзнание е висша логическа и обществена форма на отражението изобщо, а не висша форма на кибернетическа информация. Човешката нервна система при определени конкретни условия може да функционира подобно на кибернетично устройство, но кибернетичната машина никога не може да бъде тъждествена на човешката нервна система. Въпреки големите постижения и възможности на кибернетичните устройства те винаги и при всички обстоятелства си остават зависими от човека.

Общометодологически проблеми на естествените науки се изследват в книгата на Гиргин Гиргинов „Гносеологически проблеми на науката" (1966). Историята на научното планиране, установява той, недвусмислено показва, че истинската гносеологическа „жажда" на науката и на научното познание може да удовлетвори само и единствено научната, диалектикоматериалистическата и историкоматериалистическата теория на познанието. При това, макар общата

[79] Т. Павлов. Обща характеристика на марксическия диалектически метод. С., 1950, с. 14.

теория на познанието за разрешаване на гносеологическите проблеми на науката да се нуждае от богат частнонаучен материал, нейните знания като философски по своята същност не бива да се смесват с частнонаучните знания. Г. Гиргинов отстоява тезата, че общата теория на познанието именно защото е научна, сама се нуждае от частните науки за собственото си развитие. С развитието на тези науки, с гносеологическото осмисляне на техните резултати се обогатява и тя с нови изводи и обобщения, а с това пък нараства по-нататък нейната методологическа роля за научното познание. Задълбочената разработка на гносеологическите проблеми на науката е едно от най-съществените условия за съюза между философите и останалите учени-специалисти.

Философски въпроси на физиката

С проблемите на философията и физиката се занимава в продължение на много години Азаря Поликаров. В редица статии и студии и преди всичко в монографията си „Диалектическият материализъм и съвременната физика" (1950) А. Поликаров прави опит да обоснове, конкретизира и разработи по-нататък положенията на марксистката философия и по-специално идеите на Енгелс за запазване формите на движението на материята във Вселената. Той разработва и проблемите за причинността в класическата и съвременната физика („Принцип причинности в современной физике", М., 1952).

Основният труд на А. Поликаров „Относителност и кванти" (1963) е посветен на философските проблеми на теорията за относителността. Той разглежда философските проблеми на физиката от по-обща гледна точка, от тази на научните проблеми изобщо (на едно възможно в бъдеще учение за проблемите). А. Поликаров разграничава видовете проблеми според тяхната логическа структура на типове, като се абстрахира от конкретния им вид, от това, към кои области на науката те принадлежат. Той класифицира три главни типа проблеми: 1) за обосноваване; 2) за тълкуване, в това число за разграничаване и дефиниция, и 3) за разрешимост.

А. Поликаров въвежда понятието поле на възможните решения на проблемата — цялата съвкупност от решения,

разглеждани и неразглеждани досега. От всички възможни философски тълкувания на частнонаучни схващания по проблемата истинно е само едно (1), а всички останали са неверни (0). В някои случаи се стига до матрици за истинността на конюнкцията в многозначната логика, когато освен случаите (1) и (0) се появява и неопределеност — $^1/_2$. Обосноваването на истинното решение в отделния случай е въпрос на конкретен анализ и аргументация. Именно в това се състои следващата стъпка — полето на възможните решения се редуцира.

А. Поликаров дава нова постановка и решение на редица актуални въпроси на естествознанието. В труда е показана еднозначната връзка между научните схващания и философските им тълкувания. Изяснени са и някои методологически въпроси на критиката на „физическия“ идеализъм.

А. Поликаров по нов начин поставя въпроса за еквивалентността между маса и енергия (според закона на Айнщайн) и за формулиране на закона за причинността във физиката. Той застъпва схващането, че формулировката за еквивалентността между масата и енергията сама по себе си не е нито истина, нито неистина, а става истина или не в зависимост от понятията, които се употребяват в случая. Като анализира различните понятия за маса и енергия и за еквивалентност, А. Поликаров посочва голямото многообразие от възможности за разбиране на закона на Айнщайн. Той разкрива кои версии са несъстоятелни и при какви условия изказването на еквивалентността може да е истинно.

Като се опитва да даде схващането за причинността в общ вид въз основа на целокупните изводи и закони на физиката, А. Поликаров предлага следната формулировка на закона за причинността: измененията стават според закона за превръщане и запазване на енергията, а по-нататъшното протичане на процесите се подчинява на принципа на Хамилтон или на друг вариационен принцип. Книгата на А. Поликаров е принос към философията на съвременната физика.

Проблемата за причинността е една от централните теми на философията на науката (физиката) в наше време. Върху тази тема е посветена монографията на Георги Братоев „Квантова механика и причинност“ (1970). Схващането на автора гласи: анализът на квантовата механика показва, че тя нито разкрива някакъв нов тип причинност, нито пък внася в структурата на съвременната теоретична физика такива изменения, които поставят под съмнение понятието и принципа за причинната обусловеност. Тя установява само една специфична форма на описание на причинната обусловеност, която съответствува на специфичния начин за описание състоянието на микрообектите.

Интерес представлява съображението на Г. Братоев относно понятието абсолютна точна стойност. Той обосновава мисълта, че абсолютната точна стойност отразява съществени особености на процеса на измерването и съответно непрекъснатите функции или криви на разпределение, които апроксимират емпиричните хистограми, представляват математически модели на структурата на реалните измерения. По въпроса за отношението между взаимодействие и причинност Г. Братоев формулира положението, че причинното отношение е отношение между входа и изхода на дадено взаимодействие, при което изходът може да бъде съвкупност от състояния на всеки от участвуващите във взаимодействието обекти, някакво устойчиво взаимодействие на последните или някакви качествено нови обекти. Интересно е схващането на Г. Братоев за взаимно-обратно логическо отношение на причинност, симетрия и запазване. Той заключава, че от физическо гледище съдържанието на принципа за причинност се изчерпва със синтез на симетрията на пространството и времето, от една страна, и принципа за близко действие, от друга страна. Обстоятелството, че причинният принцип е свързан с даден тип (геометрическа) симетрия, определя специфичния начин, по който (специфичната форма, в която) той влиза в системата на физиката, а фундаменталната роля на геометрическата симетрия съответствува на неговия всеобщ характер. В духа на това схващане в (космологичния модел на) една нееднородна и неизотопна Вселена би следвало да се допусне наличието на допълнителни причини или да се ограничи неговата валидност.

В монографията си „Между физиката и философията“ (1968) Иванка Апостолова изследва отношението между философските възгледи на физиците, създатели на съвременната физика, и диалектическия материализъм. Авторката се стреми да докаже, че тълкуването на проблемата за реалността дава възможност да се характеризира най-общо съвременният естественоисторически материализъм и да се докаже несъстоятелността на основната теза на позитивизма, според която физиката може да се развива без отношение спрямо тълкуването на основния философски въпрос. Ана-

лизът на съотношението за допълнителност, принципа на съотношението, изискването за простота и принципа за относителността според И. Апостолова показва и дълбоко диалектическия характер на философските възгледи на Бор, Планк и Айнщайн.

Философски въпроси на биологията и медицината

Второто важно направление, в което работят доста философски работници, са философските проблеми на биологията и медицината. Най-съвременните схващания за биологическия процес и основните проблеми на биологията са изложени от Николай Ирибаджаков в труда му „Философия и биология“ (1967). Тази монография е едно полемично произведение. Основната задача на Н. Ирибаджаков е да разкритикува от позициите на марксистко-ленинската философия редица погрешни концепции на Т. Д. Лисенко и школата му, на съвременния витализъм и механицизъм в биологията. Заедно с това той прави опит за конструктивно обяснение на нови и стари, но и до днес спорни, философски проблеми, които имат важно значение за развитието на биологическата наука и на марксистко-ленинската философия.

Н. Ирибаджаков твърди, че нито едно от големите научни открития, които са съдържание на извършващата се в съвременната биология революция, не е извършено от школата на Лисенко.[80] Тя не само не съдействува за развитието на генетиката и на молекулярната биология, но отрича тези науки и всячески се противопоставя на тяхното развитие. Н. Ирибаджаков обстойно анализира концепциите на Т. Д. Лисенко по проблемите на биологията и установява, че порочните му методи са тясно свързани с философските му

[80] Още през 1958 г. на теоретичната конференция по генетика във ВМИ — София, редица научни работници като Г. Векилов, А. Хаджиолов, Р. Попиванов, Б. Ботев, М. Цонева, Т. Николов, Г. Саев и др. подлагат на аргументирана критика много от погрешните частнонаучни и философски концепции на школата на Лисенко.

С. Николов в монографията си „Проблемата за живота“ (1962) също се отнася критично към Т. Лисенко и застъпва позициите на научната генетика и биология.

По-разгърнато изложение за влиянието на догматизма върху биологията и генетиката се съдържа в книгата на Г. Векилов „Наука и догматизъм“ (1963).

концепции. Именно тях той критикува обширно.

След Двадесетия конгрес на КПСС в Съветския съюз и у нас все по-често започнаха да се появяват в научните и философските списания статии, в които се дава една по-обективна преценка на класическата генетика.

Иван Панчев в монографията си „Дарвинизъм и марксизъм“ (1950) и особено в книгата си „Ленин и естествознанието“ (1960) проследява развитието на дарвинистката биология. Философските проблеми на биологията се разглеждат и в монографията на А. Кътов „Въпросът за източника на органическата еволюция в светлината на диалектическия материализъм“ (1962).

Относно взаимоотношението между философията и генетиката у нас публикуваха по-значителни работи Г. Векилов („Философия и генетика“, 1970), Г. Генчев („Съвременни проблеми на генетиката“, 1966), Н. Латев („Наследственост и отражение“, 1968).

Според Гроздан Векилов в генетиката могат да бъдат набелязани три относително самостоятелни равнища на развитието: на събирането на фактически материал; на рационалната обработка на фактическия материал — откриване на законите, формулиране на понятията, създаване на теориите и хипотезите; на основните философско-теоретични и философско-методологични въпроси на генетиката. Освен това у някои (по-голямата част) от генетиците е налице още едно равнище — наличните общофилософски възгледи, позиции, концепции.

Като разглежда в подробности взаимодействието между философията и генетиката, Г. Векилов прави следните общи изводи:

Първо, диалектическият материализъм е призван да играе ролята на най-обща философска теория и методология, която може да има значение само когато бъде приложена към едно конкретно, съвременно частнонаучно генетично изследване.

Второ, научните материалистически и диалектически идеи и теории в генетиката могат да бъдат създадени не само от учените, които владеят и съзнателно използват общофилософската теория и методология на диалектическия материализъм, но и от учените, които не са съзнателни диалектически материалисти.

Трето, към възгледите на учените генетици трябва да се подхожда не изобщо, не абстрактно, а конкретно, като се

34. Пор. № 163

прави анализ на постиженията и грешките на един или друг учен върху основата на неговите собствени трудове.

Четвърто, необходимо е да се води непримирима борба против каквито и да са отклонения в генетиката по линията на позитивизма, механизма, идеализма, агностицизма и метафизиката.

Пето, трябва да бъде преодоляно и отхвърлено догматичното, некомпетентното, недиференцираното отношение към проблемите на генетиката.

Н. Латев в книгата си „Наследственост и отражение" въз основа на богат фактически материал от биохимията, молекулярната генетика и молекулярната биология разкрива присъщата отражателна страна на наследствеността и нейното значение за еволюиране на живата материя. Той се стреми да потвърди Лениновата теза, че отражението е свойство, присъщо на материята като цяло и при различните форми на движение на материята намиращо различен израз[81].

Въпросите из областта на философско-идеологическите проблеми на медицината се разглеждат от Иван Калайков в монографията му „Медицина и идеология" (1964). Той доказва, че философското мислене неизменно е съпровождало медицинското познание не само в периоди, когато е трябвало да се правят най-общи изводи, когато е трябвало да се съставят медицински хипотези и теории, но и тогава, когато са се откривали фактите, когато те са се обединявали стъпка по стъпка в естественонаучните теории.

В монографията си „Ленинизмът и естествознанието" (1971) Калайков изследва Лениновите идеи за съюза на философията с естествознанието. Той проучва съдържанието на категорията съюз в светлината на Лениновите идеи за спецификата и взаимоотношението между философското и нефилософското познание и за двата аспекта на съюза на философията с естествознанието. Обосновава схващането, че Лениновите идеи за съюза са необходими за творческото развитие на природознанието и за усъвършенствуването по съдържание и форма на съвременния материализъм.

[81] По философските проблеми на биологията, физиката и математиката работи Т. Павлов. А. Киселинчев има заслуги по философските въпроси на биологията (вж. по-подробно в: А. Бънков. Развитие на философската мисъл в България, с. 840—846, 853, 788—797.).

Философски въпроси на математиката и кибернетиката

През последните години обект на философска интерпретация станаха и проблемите на математиката. В тази област работят С. Славков и Б. Чендов.

Книгата на Светослав Славков „Карл Маркс и някои проблеми на математиката" (1963) е монографично изследване, посветено на математическите ръкописи на К. Маркс. Славков всестранно изследва оригиналните идеи на Маркс в областта на математиката. Авторът показва как в резултат на използването на математически методи Маркс е успял по-точно да формулира ред теоретически положения в „Капиталът" и по-специално важния икономически закон за тенденцията на средната норма на печалбата към спадане. Внимание заслужава и анализът, който Славков прави на намерението на Маркс по математически път да фиксира главните закони на икономическите кризи при капитализма. Той посочва, че Маркс е познавал някои от математическите трудове на Лагранж и навярно е бил запознат с основните положения на създадения от него т. нар. метод на периодограмния анализ, с помощта на който се установяват скритите периодичности на сложните колебателни процеси в природата, каквато скрита периодичност (цикличност) е характерна и за кризисните явления.

Друга важна проблема, която Славков разглежда в монографията, е логическото обосноваване на диференциалното смятане и отношението на Маркс към него. Особено внимание според него заслужават методът на диференциране, който предлага Маркс, и определението, което Маркс дава на диференциала като оперативен символ. С концепцията си за диференциала като оперативен символ Маркс изпреварва специалистите математици с половин век. До същото определение по-късно стигат френските математици Адамар, Фреше и др.

В монографията „Аспекти на математическото познание" (1971), както и в редица студии и статии[82] С. Славков изяс-

[82] Вж. С. Славков. Към въпроса за обосноваването на диференциалното смятане. — Известия на Института по философия, т. XIII, 1966, Относно предмета и облика на съвременната математика. — Ново време, 1967, кн. 6; Формирането на математиката като дедуктивна наука и началото на нейното обосноваване. — Известия на Института по философия, т. XVII, 1969; Проблемата за математическите структури и предметът на съвременната математика. — Известия на Института по филосо-

нява важни и актуални философско-методологически въпроси на математиката. Според него „допирните точки“ между математиката и философията винаги излизат на преден план, когато се поставят и решават фундаменталните проблеми на математическата наука, като проблемите за произхода на математиката и връзките ѝ с обективната действителност и практиката; за предмета и основните методи на математиката; за природата на изходните положения в математиката; за същността на математическото познание и неговия критерий; за съотношението между съдържателните и формалните аспекти на математическото познание; за логическото обосноваване на математическите теории; за структурата на математическите доказателства и пр.

По въпроса за предмета на математиката Славков обосновава становището, че тя в съвременния си вид трябва да бъде определена като наука за математическите структури. Под „математически структури“ той разбира едно множество от елементи (абстрактни обекти) с произволна природа, между които елементи (съответно и подмножества) съществуват определени съотношения (релации), чиито свойства са описани с помощта на една система от аксиоми. Славков споделя възгледа на Н. Бурбаки, че съществува една единна математика с много и най-разнообразни математически дисциплини. Обединението на различните математически дисциплини в една единна наука се дължи на понятието „математическа структура“ и на аксиоматическия метод.

В монографията на Борис Чендов „Основни идеи на математиката и диалектическият материализъм“ (1969) се анализират предметът на математиката, отношението на математиката към обективната действителност, основните методи на изграждане на математическите теории, стилът на мислене и особеностите на езика на съвременната математика — взаимоотношението между определеността и неопределеността, конкретното и абстрактното, интуитивното и рационалното в математиката, системата („архитектурата“) на математиката, мястото на математиката в системата на науките, логическо и гносеологическо обосноваване на математиката в системата на науките и др. Като разграничава три равнища-струк-

фия, т. XIX, 1970; Понятие „математическая структура“ и его значения. — Вопросы философии, 1970, кн. 2; Въпроси на взаимоотношението между математиката и философията. — Ново време, 1970, кн. 12; Континиум-хипотезата и научното знание. — В: Енгелс и съвременното научно знание. С., 1971 и др.

тури според степента на абстрактност, авторът разработва тезата, че съвременната математика се „разцепва“ на формална математика (математика$_1$) и съдържателна математика. Формалната математика изучава формално-абстрактни структури от трето равнище. Съдържателната математика в широк смисъл включва в себе си и съвременната формална логика (математика$_2$) и изучава универсални съдържателни структури от второ равнище.

В книгата си „По някои мирогледни въпроси на математиката“ (1966) Л. Дерелиев интерпретира проблемата за математическите абстракции, ролята на аксиомите и на доказателствата в математиката.

В редица свои статии Митрю Янков разработва някои философски аспекти на кибернетиката.[83]

М. Янков разглежда философско-гносеологическите и общотеоретическите проблеми на кибернетиката (управление, моделиране, информация). Главно внимание той обръща на отношението кибернетико-информационен и философско-гносеологически подход към управлението изобщо и по-специално към социалното управление.

*Философски въпроси на психологията и химията**

От 60-те години насам у нас се разработват и някои философски проблеми на психологията.[84]

Според А. Бънков мисловният образ по форма е психичен процес, но по съдържание е обективен. На тая почва, твърди той, може да се разграничи психологията от логиката и гносеологията. Психологията изследва образа като психичен процес, а логиката и гносеологията — обективното съдържа-

[83] М. Янков. Кибернетиката като наука и нейната роля в социалното управление. С., 1970; Материя и информация. — Научни трудове на АОНСУ, т. 41, 1970; Мястото на кибернетиката в управлението на обществото. — Известия на Института по философия, т. 17, 1969.

* Обединението на психологията и химията в един параграф е направено по технически съображения. — Бел. ред.

[84] На 28, 29 и 30 октомври 1963 г. се проведе теоретична конференция върху философските въпроси на психологията, организирана от катедрата по психология, логика и етика в СУ „Климент Охридски“. Материалите на конференцията са публикувани в сборника „Философски въпроси на психологията“ (1964).

Интересни са възгледите на А. Киселинчев за философските проблеми на психологията (вж. *А. Бънков.* Посоч. съч., с. 840—850).

ние на образа, истинността му, т. е. отношението на образа към обективните неща.

Иван Нетов разграничава предмета на гносеологията и психологията. Според него гносеологията се занимава с познавателното значение и съдържание на съзнанието, с познанието като процес, а психологията, без да игнорира познанието като процес, а психичното като образ, изучава преди всичко психиката (съзнанието) като дейност. Иван Нетов твърди, че няма субективно във физиологичното, както няма обективно в психичното. Няма други закономерности на психическата дейност освен закономерностите на мозъка, на висшата нервна дейност, на рефлекторната дейност.

Асен Петков застъпва тезата, че поведението не е просто реакция на външната среда, а е обусловено от вътрешния психически облик, който е резултат от изминатия от човека жизнен път.

Георги Йолов развива мисълта, че изключителната ситуация релефизира типологическите особености, маскиращи се във фенотип в стандартните ситуации.

Ема Герон разглежда от позициите на кибернетиката въпроса за психическия образ като своеобразен сигнал, чиято сложна структура се обуславя от взаимодействието на информационното му и семантическо съдържание.

Обект на изследване у нас станаха и философските проблеми на химията. Кръстьо Кулелиев в отделни статии анализира конкретното проявление в химията на закона за единство и борба на противоположностите и закона за прехода на количествените изменения в качествени (сп. „Философска мисъл“, 1959, 1963). Според него във всяка структурно-съставна възлова точка от развитието на материята, а така също и при химическите реакции е налице диалектическо единство на общото, особеното и единичното. Той разглежда химическата реакция като диалектическо единство на тъждество и различие. В книгата си „Химия и диалектика“ (ч. I, 1969) излага проявленията на основните закони на материалистическата диалектика в областта на химията и по-специално при структурно-съставното усложнение и развитие на материята.

Кирил Томов изследва проблемата за химическото равновесие и за диалектиката на прекъснатост и непрекъснатост при химическата структура на материята в студиите „Някои особености на химическото равновесие от философско гледище“ и „За диалектиката на прекъснатостта и непрекъснатостта при химическата структура на материята“.[85]

С. Стойчев[86] прави опит да разкрие аспектите на проблемата за взаимоотношението на химията с физиката и биологията. Д. Дилов[87] анализира някои методологически въпроси на химията.

Актуални въпроси във връзка с философските проблеми на естествознанието се разглеждат и в сборника „Енгелс и съвременното научно познание“ (1971, съставител С. Славков). В поместените работи се осветляват редица страни от богатото и многостранно теоретико-философско наследство на Енгелс и се правят някои важни изводи, които се отнасят за съвременното научно знание.

§ 5
Проблеми на историята на философията

През последното десетилетие значително внимание в българската философска мисъл се отделя на проблемите на историята на философията, критиката на идеалистическата философия, антикомунизма, догматизма и ревизионизма.

Централни проблеми за историко-философските проучвания у нас са българското философско наследство, древната и класическата история на световната философска мисъл.

Въпроси на историята на българската философска мисъл

Секция История на философията към Института по философия при БАН пристъпи към подготовката и издаването на четиритомна история на българската философска мисъл. Досега са отпечатани първите два тома. Първият том включва развитието на философската мисъл в България през периода на Средновековието и Възраждането. Следващите два тома

[85] Годишник на СУ, ФИФ, 1961, кн. 2; Годишник на СУ, идеологически катедри, 1968.

[86] Годишник на катедрите по диалектически и исторически материализъм при ВУЗ, 1970, кн. 3 и 4, с. 121—147.

[87] Философска мисъл, 1972, кн. 3, с. 70—77.

обхващат философската мисъл през периода на капиталистическото развитие от освобождението ни от османско иго до Деветосептемврийското народно въстание през 1944 година. Четвъртият том ще бъде посветен на философската мисъл в нашата страна през периода на прехода от капитализъм към социализъм и изграждането на социализма. Първите три тома са изградени предимно хронологично, а том четвърти ще бъде построен по проблеми.

Тази четиритомна история на философията се подготви за печат от редакционна колегия, в състава на която влизат акад. Т. Павлов, акад. С. Гановски, проф. Р. Караколов, проф. А. Бънков, проф. М. Бъчваров и ст. н. с. К. Андреев.

Целта на четиритомното издание е преди всичко да изследва и очертае развитието на философската мисъл у нас от гледището на нейната роля и значение за нашата национална култура, на нейния принос в обществения и научния прогрес на страната. При това се взема под внимание обстоятелството, че редица мислители нямат съществен принос в генералната линия на развитието на философията, но с разпространението на определени философски възгледи са допринесли за утвърждаването на определена прогресивна философска концепция, за интелектуалното и духовното развитие на страната.

Техните възгледи се анализират още и от съображението, че те в рамките на националната ни култура са допринесли за развитието на философското ни мислене, на едно или друго философско течение. Паралелно с това съществуват редица теоретични въпроси, които днес са обект на частнонаучно знание, но в миналото са се схващали като философски проблеми и са били разработвани тъкмо от гледище на философските принципи. Затова тези въпроси и възгледи, които са се отнасяли към философското знание от миналото, се разглеждат в историята на философията.

Специфичните етически, естетически, социологически и атеистически проблеми се засягат дотолкова, доколкото е необходимо да се попълнят характеристиките на философските концепции на разглежданите мислители.

Необходимостта от написване на обобщаващи трудове върху историята на философската мисъл в България изисква да се поставят на обсъждане методологическите проблеми на историята на националната ни философска мисъл. В това отношение характерна е статията на Р. Караколов и М. Бъчваров „Към въпроса за периодизацията на историята на

българската философска мисъл“ (Философска мисъл, 1962). В нея за пръв път се поставят по-широко въпросите за предмета, съдържанието и периодизацията на развитието на българската философска мисъл. Подобен характер имат и други статии, например „История на философската мисъл в България“ от Р. Караколов, М. Бъчваров и К. Андреев (Философска мисъл, 1964).[88]

След социалистическата революция у нас пръв опит за едно по-цялостно изследване на историята на българската философска мисъл направи Г. Грозев с произведението си „История на българската философия“ (1957, 1959). Нейната първа част обхваща развитието на философската мисъл от покръстването до Освобождението, а втората — от Освобождението до установяването на фашистката диктатура в България. Самостоятелни изследвания Г. Грозев посвещава на И. Селимински, Л. Каравелов, Г. Димитров, В. Коларов и др.

Принос в разработването на нашето философско наследство има А. Бънков. Основно негово съчинение е историко-философската му монография „Развитието на философската мисъл в България“ (1966).[89]

Положителното, което съдържа трудът на А. Бънков, е основа за по-пълни, всестранни и по-точни изследвания от други научни работници. Първата част е посветена на религиозно-философските възгледи през Средновековието в България. Авторът анализира и философските концепции през Възраждането у нас.

Най-пълно А. Бънков е изложил, анализирал и оценил философското творчество на И. Гюзелев, Н. Алексиев, д-р К. Кръстев, И. Георгов и С. Казанджиев.

Най-цялостно са разработени от българските историци на философията философско-социологическите възгледи на дейците от националното Възраждане[90], развитието на маркси-

[88] За периодизацията на историята на философската мисъл в България, вж. по-подробно в: История на философската мисъл в България, т. 1, С., 1970, с. 10—13.

[89] Може да се счита, че трудът на А. Бънков „Принос към историята на българската философска мисъл“ (1943) е пръв сериозен опит за цялостно разработване на националното ни философско наследство (като се изключат опитите на Н. Жеков и Б. Минцес). В известен смисъл монографията от 1966 г. е по-нататъшно разработване и допълнение на този негов труд.

[90] М. Димитров. Христо Ботев — идеи, личност, творчество. С., 1945; Биография на Любен Каравелов, т. 1, С., 1959. М. Бъчваров. Мирогледът на д-р П. Берон. Варна, 1961; Българската философска мисъл през Възраждането. С., 1966.

стката философия[91], борбата за ленинския етап в развитието на марксистката философия[92] и критиката на различните течения на буржоазната идеалистическа философия.

Принос в нашата историко-философска наука е монографията на Михаил Бъчваров „Мирогледът на д-р Петър Берон“. В съществената част на своя труд М. Бъчваров разкрива основната философска линия на Берон и колебанията му между материализма и идеализма. В отделни глави излага критически учението на Берон за макрокосмоса, възгледите му за субстанцията, за нейните атрибути и вселената като цяло, както и учението на Берон за микрокосмоса, за отношението между мислене и битие, гносеологическите му възгледи и др. Излагат се в критическо осветление и схващанията на Берон за възникването и формирането на човешкото общество, за произхода на езика и неговата роля във формирането и развитието на обществото. М. Бъчваров съпоставя Бероновите възгледи с възгледите на древногръцките философи, които Берон ползва, както и с възгледите на съвременни на Берон мислители, които стоят на научната висота на времето. Това му позволява да установи кое е новото и оригиналното у Берон и да му отдаде заслужена оценка.

Книгата на М. Бъчваров е първото изследване върху Берон от марксистки позиции. Името на Берон е символ, който олицетворява българския научен дух пред Европа в епохата на жестокото османско иго. М. Бъчваров вярно оценява, че Берон е крупен наш учен философ от европейски мащаб, заемащ централно място в историята на българската наука от епохата на националното ни Възраждане, който

[91] Р. Караколов. Димитър Благоев (Дядото). С., 1949. К. Андреев. Критиката на Д. Благоев на неокантианството в България по въпросите на философията. С., 1968; Д-р П. Генов за марксистката философия. С., 1964; Вестител на новото време. С., 1972.

[92] С. Гановски. „Материализъм и емпириокритицизъм“ и българската философска мисъл. — Философска мисъл, 1959, кн. 3; Р. Караколов. Ленинският етап във философията и борбата за неговото утвърждаване. — В: Проблеми на далектическия материализъм в частните науки. С., 1961; С. Славов. Към ленинизация. (Основни проблеми на марксистката философия през периода 1927—1944). С., 1972. С. Славков. Философско-теоретическото съдържание на първата българска оригинална марксистка книга (70 години от публикуването на „Що е социализъм и има ли той почва у нас?“ от Д. Благоев). — Списание на БАН, 1961, кн. 3; Ленинские философские идеи в Болгарии. — Вопросы флософии, 1960, № 4; Gindirea filosofică bulgaiă contemporană. Bucuresti, Editura akad. rep. soc. Romania, 1967.

по своята универсалност и енциклопедичност няма съперници у нас.

В другия си труд „Българската философска мисъл през Възраждането“, като прилага проблемния метод, М. Бъчваров последователно анализира проблемите за предмета и задачите на философията, за битието на природата, за познанието и съзнанието, а така също и социологическите проблеми в схващанията на главните представители на възрожденската философска мисъл: д-р П. Берон, д-р И. Селимински, д-р В. Стоянов—Берон, Т. Икономов, М. Балабанов, Л. Йовчев, Л. Каравелов и Х. Ботев. Той установява като характерна особеност за философската мисъл през Възраждането, че гносеологическите проблеми се интерпретират и решават на основата на теорията за образите не само от материалистите, но и от идеалистите. Главната тенденция в областта на гносеологията е сенсуализмът.

Социологическите проблеми българските възрожденци решават от позициите на идеализма и натурализма. Единствен Христо Ботев прави опит да преодолее идеалистическото обяснение на историята.

Книгата на М. Бъчваров е ценна главно с новите постановки, които той дава за отделните възрожденски мислители (Ботев, Каравелов, Берон, Йовчев, Икономов, Балабанов). Автори като М. Балабанов, Л. Йовчев, д-р П. Берон и Т. Икономов се проучват за пръв път цялостно от М. Бъчваров.

Изследователска дейност за проучването на марксистко-ленинската философска мисъл в България разгърна К. Андреев. Той пръв с богат архивен материал изследва съратниците и учениците на Д. Благоев — Г. Кирков, С. Илиев, д-р Т. Стоилов, д-р П. Генов, И. Манев и др.

Задълбочена е монографията на Коста Андреев „Критиката на Димитър Благоев на неокантианството в България по въпросите на философията“. Българското неокантианство се анализира и показва като разнородно по социален състав, обаче единно по основното си философско направление, по теоретическата си и практическа дейност. К. Андреев защищава тезата, че неокантианството е най-разпространеното и най-войнственото течение на буржоазната философска мисъл в България, насочено непосредствено против марксистката философия и революционното социалистическо движение. Без критиката на Д. Благоев срещу неокантианството, твърди К. Андреев, е невъзможно да се добие пълна представа за самото неокантианство в България.

В труда се интерпретират редица нови материали, които поддържат и обогатяват аргументацията, че Д. Благоев е първият творчески марксист-теоретик на Балканите и в България. Именно в борбата против неокантианството в България е потвърдена практически истината, че от позициите на вулгарния и механическия материализъм е невъзможно да се води последователна борба срещу буржоазната идеология.

К. Андреев доказва, че критиката на Д. Благоев има и важно международно значение. По същество неговата критика не е само критика на българското неокантианство, но и на европейското неокантианство.

В монографията си „Вестител на новото време“ К. Андреев анализира философските проблеми, отразени по страниците на теоретичния орган на БКП сп. „Ново време“.

В монографичното изследване на П. Русев „Ницшеанството в България“ (1972) се прави критичен анализ и оценка на влиянието, което Ницшевата философия е упражнила в България. Значителен дял заемат въпросите, свързани с борбата, водена срещу ницшеанството от немарксистки и най-вече от марксистки позиции.

Иван Хаджийски е един от най-талантливите философи и социолози марксисти у нас преди Девети септември 1944 г., които допринасят изключително много за ленинизацията на нашата философска мисъл. Неговото творчество се изследва монографично от И. Щипски в книгата му „Иван Хаджийски“ (1972).

Направен е вече и първият опит за очертаване на социално-психологическите традиции у нас от Минчо Драганов.[93] Авторът отделя особено място на постиженията на марксистката психология на обществения живот, които до голяма степен определят облика на формирането на социалната психология като наука през първите три десетилетия на нашия век. През 1930—1944 г. завършва процесът на окончателното изграждане на социалната психология като наука. М. Драганов показва методологичното обосноваване на социалната психология, изграждането на архитектониката на нейните проблеми и категории, разгръщането на нейните клонове.[94]

[93] Вж. М. Драганов. Социалната психология в България. С., 1971.
[94] По отделни въпроси из историята на българската философска и социологическа мисъл работят още редица автори. Достатъчно е да се спо-

Проблеми на историята на световната философия

Значително историко-философско произведение е монографията на Сава Гановски „Фридрих Енгелс — идеолог и вожд на световния пролетариат“ (1972). В нея авторът разкрива идеите на Енгелс за материалистическата диалектика и неговите разработки на въпросите на диалектическата логика. Засегнати са и някои въпроси на теорията на познанието у Енгелс. С. Гановски анализира основните негови положения както за самата история на философията, така и някои отправни оценки за редица представители на философската мисъл в миналото. Спира се върху класификацията на науките, направена от Енгелс, и на необходимостта от творчески съюз между диалектикоматериалистическата философия и частните науки, по-специално естествознанието. Показана е изключителната по своята безпрецедентност и значение за теорията работа на Енгелс по подготовката и издаването на втория и третия том на „Капиталът“ на Маркс.

С. Гановски по периоди във времето проследява изграждането на новата теория. Творчеството на Маркс и Енгелс е неотделимо едно от друго. Затова в цялото изложение „присъствува“ и Маркс.

През 60-те години редица български историци на философията съсредоточават усилията си върху изследването на класическото философско наследство на древна Гърция[95], древен Китай[96], арабската философия[97], проблемите на класическата европейска философия[98] и взаимовръзките и взаимовлиянията между българската философия, философията от

менат публикациите на Д. Ангелов, Б. Примов и В. Топенчаров върху богомилството, на Е. Георгиев за Константин Кирил, на И. Дуйчев за развитието на средновековната теоретична мисъл, на Л. Вайсилов и Б. Пейчев за средновековната българска философска мисъл, на Н. Кондарев за Раковски и за Каравелов, на Б. Ценков за А. Златаров, на С. Славков и С. Славов за ленинския етап в развитието на марксистката философия у нас, на В. Субашки върху творчеството на Иван Хаджийски, ремксанството в България и народопсихологията на българина и още редица други автори, публикували било историко-философски, било такива материали, които имат пряко отношение към проблемата.

[95] Р. Радев. Материалистически положения в гносеологията на Аристотел. С., 1966.
[96] Л. Димитров. Философията на Лао-дзъ. С., 1967.
[97] Р. Радев. Из историята на арабската философия. С., 1966.
[98] Е. Панова. Основни проблеми във философията от Бейкън до Маркс (Историко-логическо изследване на проблемите за субстанцията и познанието). С., 1968.

другите страни[99]. Проследена е и проблемата за отражението в домарксовата философия.[100]

Наред с изясняване на материалистическите положения в гносеологията на Аристотел и философията на стоиците Ради Радев проучва и влиянието на античната гръцка философия, по-специално на перипатетизма, върху мислителите на арабското Средновековие. Той успешно оспорва мнението на Е. Ренан и някои други буржоазни изследователи, според които арабската философия е там, където се противопоставя на ислямската религиозна ортодоксия, на мистичните ирационалистически течения и школи. Р. Радев дели средновековната арабска философия на две части: източноарабска, в която разглежда възгледите на Ал Кинди, Ал Фараби и Ал Газали; и западноевропейска, в която разглежда философското наследство на Ибн Баджа, Ибн Туфейл и Ибн Рушд.

В областта на новата философия работи Елена Панова. В редица публикации тя проучва основните идеи на всеобхватните системи на Кант, Фихте, Шелинг, Хегел и Фойербах. Тя успешно изследва проблемите за субстанцията и познанието във философията от Бейкън до Маркс.

С богата историко-философска ерудиция Слави Боянов в монографията си „Философията на Джордано Бруно" (1969) изследва философските концепции на Бруно. Философията на Бруно, от една страна, обобщава и развива по-нататък множество гениални материалистически и диалектически догадки, възникнали в преходната история на световната философска мисъл. От друга страна, тя е комплекс от идеи, отнасящи се до природата и нейните закони, до познанието, до човека и неговото място в света — идеи, които не са приведени в стройна система, но имат дълбоки връзки една с друга.

Панчо Русев проучва проблемата за теорията на отражението в домарксовата философия. Той доказва, че домарксовата теория на отражението не е самотно, изолирано историко-философско явление, което загива с появата на марксизма, а живо наследство, което класиците на марксизма заварват и развиват на качествено по-висока степен.

В областта на критиката на съвременната буржоазна философия се изследват най-влиятелни течения на философията на капиталистическите страни като екзистенциализма[101], ортегианството[102], лингвистичната философия, фройдизма, неофройдизма, плурализма[103] и др.

Соломон Леви в книгата си „Между философията на живота и екзистенциализма" доказва, че ортегианството, като продължава ирационалистичната традиция на т. нар философия на живота, в края на краищата плътно се доближава до позициите на екзистенциализма в поставянето и решаването на хуманистичната проблематика.

В монографията на П. Русев „Философия на разрухата" (1972) се интерпретира немският екзистенциализъм и кризата на личността в буржоазното общество.

Кирил Делев—Дарковски с монографията си „Край на идеологията или идеология на края?" (1972) доказва ненаучната същност и идейната реакционност на теорията за „края на идеологията". Това е първата у нас монография, в която се изследва категорията идеология в генетичен план, нейното място в системата на марксистко-ленинската теория и функциите ѝ в буржоазно-политическата и философско-социологическата мисъл.

В книгата си „Фройдизмът и преодоляването му в България" Стою Стоев изяснява теоретическите и социалните предпоставки за възникването на фройдизма. Показан е генезисът на фройдизма като цялостна система. С. Стоев успешно разкрива основните направления и области, в които проникват идеите на З. Фройд в нашата страна. Фройдистките идеи оказват влияние главно върху четири области: на общата методология, на психологията, на социологията и на някои прояви от духовната култура — религията и литературното творчество.

В монографията „Човек, неофройдизъм, марксизъм" (1972) С. Стоев проучва проблемите за човека в интерпретацията на марксизма и фройдизма, както и опита на съвременния неофройдизъм да се интегрира с марксизма. Авторът анализира критически възгледите предимно на Р. Осбъри, Е. Фром и Х. Маркузе. Показва тяхната ревизионистическа същност и по какъв начин тия възгледи се използват за идеологиче-

[99] М. Бочваров и В. Гюрський. Українсько-болгарські філософські зв'язки. Київ, Наукова думка, 1966.

[100] П. Русев. Теория на отражението в домарксовата философия. С., 1969.

[101] Д. Цеков, Екзистенциализъм и свобода. С., 1969.

[102] С. Леви. Между философията на живота и екзистенциализма (Критически очерк върху философските и социологическите възгледи на Хосе Ортега-и-Гасет). С., 1967.

[103] С. Стоев. Фройдизмът и преодоляването му в България. С., 1969; Човек, неофройдизъм, марксизъм, С., 1972; А. Кожаров. Монизъм и плурализъм в идеологията и политиката. С., 1972.

ска диверсия в съвременната идеологическа борба. Посочва също и тяхното влияние в някои социалистически страни.

Българските философи подлагат на задълбочена критика идеологията на съвременния антикомунизъм[104], неговите главни тенденции, етапи и характерни черти през втората половина на XX в.[105] и критично анализират опита на империализма за идеологическа диверсия.[106]

Деян Павлов и Никола Трендафилов аргументирано доказват, че специфичното проявление на същността на антикомунизма при различните конкретно-исторически условия се осъществява по две главни линии: 1) по линия на конкретизирането на същността в съдържанието и обусловената от него форма на проявление и 2) по отношение на т. нар. относителна самостоятелност на формата и нейното обратно въздействие върху съдържанието на антикомунизма.

Д. Павлов и Н. Трендафилов застъпват позицията, че борбата срещу антикомунизма е многостранна, общодемократична борба, която има не само идеологически, но и политически характер и е част от усилията за създаването на широки, демократични, антимонополистически движения и съюзи.

К. И. Григоров в монографията си „„Единното индустриално общество" — маска и действителност" (1970) обстойно критикува представителите на теориите за „единно индустриално общество" — У. Ростоу, Р. Арон, Ж. Фридман, Ж. Фурастие, Д. Голбрейт и др. В труда се подлагат на критика най-съществените страни на тези теории. Авторът разкрива по-конкретно, че реалната тенденция към всестранна индустриализация на обществения живот се видоизменя от социалните структури на двете противоположни системи и съвсем не премахва типичния за буржоазното общество социално-класов антагонизъм. Сходните черти на индустриализма в икономически и социологически аспект, които несъмнено съществуват и при двете социални системи и нарастват с бурното развитие на научно-техническия прогрес, ни наймалко не преодоляват коренните различия и противоположности между двете системи и в никакъв случай не водят към формиране на единно общество на такава основа.

Панайот Гиндев подлага на критика модернизирания, интелектуалния вариант на антикомунизма. Върху основата на

[104] Н. Ирибаджаков. „Модерни" критици на марксизма, С., 1960; В защита на творческия марксизъм, С., 1962.
[105] Д. Павлов и Н. Трендафилов. Идейната нищета на антикомунизма. С., 1967.
[106] П. Гиндев. Идеологическите диверсии на антикомунизма. С., 1969.

богат фактически материал П. Гиндев показва и причините, които наложиха смяната на вулгарния антикомунизъм с интелектуалния. Съвременните антикомунисти критикуват марксизма-ленинизма от позициите на теорията за индустриалното общество. Затова П. Гиндев отделя сравнително най-много място на изложението си за критика на тази именно теория. Теорията на индустриалното общество е разгледана в процеса на нейното развитие — от основоположника ѝ П. Сорокин през Р. Арон до У. Ростоу и неговите последователи. П. Гиндев прави обстойна критика на антикомунистическите, десно- и „ляво"-ревизионистически теории за социалистическата революция, социалистическата демокрация и диктатурата на пролетариата.[107]

Трудът на Никола Ирибаджаков „Клио пред съда на буржоазната философия" (1971) за пръв път в съвременната марксистка литература прилага широко в специализираната критика на враждебната идеология системния подход при разглеждането на много проблеми от областта на буржоазната философия на историята, историографията и социологията. Произведението на Н. Ирибаджаков е полемично, обосновано с теоретически аргументи. В този труд, за който се появиха много положителни оценки в нашия и чуждестранния печат, е направена обща характеристика на съвременната буржоазна философия на историята.

Н. Ирибаджаков дава интересна позитивна разработка на въпроса за предмета на марксистката социология, като го разглежда в няколко аспекта: като наука за законите на развитието, за структурата и динамиката на развиващата се система. Той разкрива спецификата на обществото като сложна и динамична система, разглежда закономерността в историята, въпроса за единичното и общото, за историческата необходимост и съзнателната дейност, за историческата отговорност и за смисъла на човешката история, като отстоява оригинално схващане за субективния и обективния смисъл на историята. Н. Ирибаджаков развива нова концепция за историческото познание като ретроспективно, репрезантивно и перспективно.

В книгата на Н. Ирибаджаков е охарактеризирана пълно кризата в съвременната буржоазна философска мисъл.

Тончо Трендафилов в монографичното си изследване „Нау-

[107] П. Гиндев. Диктатурата на пролетариата и нейните критици. С., 1970; Демокрацията и идеологическата борба на съвременния етап. С., 1972.

35. Пор. № 163

чно-техническа и социална революция“ (1973) прави задълбочен анализ на гносеологическите и класовите корени на широко разпространените в буржоазната обществено-историческа мисъл техницистки теории за настоящето и бъдещето на обществото. Проведен вещо, анализът на научно-техническата революция прераства в убедителна критика на технологическия детерминизъм. Авторът показва върху широк фон усилията на буржоазните, ревизионистичните и антикомунистическите теоретици да градят нова алтернативна на марксизма-ленинизма теория за общественото развитие, като смесват недопустимо научно-техническата със социалната революция.

Тодор Павлов в книгата си „Ленинизмът в битка за човека“ (1970) води борба против реакционните теории, поддържащи, че техническият прогрес, развитието на кибернетиката и теорията на информацията ще заличат съществените качествени различия между капитализма и социализма. От позициите на ленинизма той осветлява новата система на планиране и ръководство на народното стопанство. Разглежда задълбочено въпроса за техническия прогрес и подчертава, че нашата страна трябва да стане техническа нация, но не техническа нация изобщо, а социалистическа техническа нация. Като прави преглед на развитието на марксистката философия след Октомврийската революция, Т. Павлов отново се спира на идеологическата безизходица на империалистите и на опитите им да ерозират идеологическия ни фронт. Критикува и някои съвременни лъжемарксисти, които подменят диалектикоматериалистическия и историкоматериалистическия метод в природните и обществените науки със системно-структурния подход към явленията.

Съществен принос за разобличаване на ревизионизма и догматизма има и колективният труд „Реакционната същност на идеологията и политиката на маоизма“ (1972).

Напоследък в нашата историко-философска литература започнаха да се разработват методологическите проблеми на историята на философията. М. Бъчваров в съавторство със съветския философ Б. В. Богданов публикува книгата „Методологически проблеми на историята на философията“ (1970).

В своите публикации по методологическите въпроси на историята на философията М. Бъчваров отстоява проблемно-категориалния анализ на историята на философията. Този метод на анализ има най-голяма евристична стойност. Той се диктува и от разбирането му за историко-философския процес като развиваща се система. Структурните елементи

на тази система са философските проблеми. Те се разграничават като базисни проблеми и проблеми, произтичащи от базисните. Оттук историческото развитие на базисните проблеми в историята се реализира като йерархия от подсистеми. В абстрактния модел на историята на философията като развиваща се система влизат най-малко три групи базисни проблеми: 1) проблемата за релацията материя (битие, природа, субстанция) и съзнание; 2) проблемата за методите на познанието; 3) проблемата за човека.

Постановката на въпроса за историята на философията като история на философските проблеми и на тяхното решение е плодотворен подход за анализ на историко-философския процес.

Историко-философската наука в България се оформи като клон на философското познание едва след социалистическата революция. Пред нея стоят за решаване редица нови методологически проблеми ,а също и всестранното проучване на класическото философско наследство. Най-пълно и системно се изследва националната философска мисъл. Критиката на съвременната буржоазна философия се обогати с редица талантливо написани произведения, които са принос в марксизма-ленинизма.

§ 6
Философски проблеми на естетиката, етиката и научния атеизъм

Философски проблеми на естетиката

В областта на естетиката българската марксистко-ленинска мисъл направи значителен принос и значението на който надхвърля националните рамки. Солидните традиции на естетическата мисъл водят началото си от творчеството на Д. Благоев, Г. Бакалов и Т. Павлов. Тези традиции се разшириха и задълбочиха от значително голям отряд български естети, които разработват съществените и актуалните проблеми на естетиката.

Едно от най-големите завоевания в тази област е преодоляването на идеалистическите концепции в българската естетическа мисъл и окончателното утвърждаване на марксистко-ленинските схващания. Този процес се съпровожда от непрекъсната борба против формалистическите и ревизионисти-

ческите отклонения в областта на естетическите изследвания.

Важно значение за развитието на естетическата мисъл имат трудовете на Т. Павлов „Основни въпроси на естетиката“ (1949), „За марксистката естетика, литературна теория и критика“ (1954) и „Основни въпроси на марксистко-ленинската естетика“ (т. 1, 1958). В тях, а и в редица статии Т. Павлов постави и отговори на множество съществени въпроси на естетическата наука. Той съсредоточи усилията си преди всичко върху въпросите за предмета на изкуството, проблемата за мирогледа и художествения метод, за типичното в изкуството, за партийността и др.

Според него философия на изкуството има тогава, когато се поставят и решават въпроси, свързани с обективно реалното съществуване на отразяваните от изкуството предмети или явления и с тяхното, макар и художествено по формата си, но все пак познавателно по същината си отражение в произведенията или идеите на изкуството. Изкуството си има също своя структурна закономерност и като такова трябва да бъде предмет на частнонаучно изследване. С това именно се занимава естетиката, взета като особена частна наука. Основната задача на естетиката е да разкрие особената структура и структурна закономерност на художествените произведения и изобщо на изкуството. Естетиката като всяка частна наука използва философско-материалистическия метод за своя методологическа основа. Същевременно тя си служи и със собствени частнонаучни методи, които се определят от нейния специфичен предмет и специфични особености на изкуството като своеобразно отражение (и съответно усвояване) на света.

Специфичните задачи на естетиката като частна наука Т. Павлов свежда до две: да изследва обективните закони на изкуството и да подпомогне неговото по-нататъшно развитие като обществено надстроечно явление. Философията на изкуството не е отделна самостоятелна наука, а съставна част на философията.

Според Т. Павлов първата съществена черта на изкуството е сетивно-конкретният му възприемаем характер. Той идва до заключението, че художественото произведение е абстрактно-конкретно, логическо-сетивно отражение на обективните неща. Т. Павлов подчертава, че изкуството е и идейно-тенденциозно, и емоционално наситено. За да характеризира специфичните черти на изкуството, той прибягва до понятието „естетическа мяра“ (по късно се отказва от този термин, но съдържанието му запазва). Изкуството отразява също така и самата субективна творческа природа на автора.

Т. Павлов обосновава нов възглед, според който художественият метод не се определя от мирогледа, но в последна сметка и мирогледът, и художественият метод се определят от обективната реалност. Да се твърди, че мирогледът определя художествения метод, ще рече да се изпадне в плен на субективизма. Да се твърди, че мирогледът съдържа общите принципи на художествения метод, фактически означава да се разглежда художественият метод като мирогледна, а не естетическа категория.

Според Т. Павлов предмет (обект) на художествено изобразяване в изкуството е човекът. Той определя новото социалистическо-реалистическо изкуство като такова изкуство, в което са качествено нови всички признаци.

Характерна тенденция за представителите на българската естетическа мисъл е стремежът да се приложат принципите на теорията на отражението към естетическия процес. Интересна в това отношение е монографията на Стефан Василев „Теорията на отражението и художествената специфика“ (1967). Той защищава следните основни тези:

Първо, обективната действителност се отразява в човешкото съзнание многостранно и художественото отражение е само едно от „типовете“ отражения, което носи в себе си общите свойства на отражението и заедно с това се различава от другите „типове“ като специфична негова форма.

Второ, художественото отражение е неразривно свързано с обективното съществуване на естетичното в действителността (природа и общество).

Трето, отразяващият субект е активно действуващата субстанция, дадена не априори, а сама формираща се в резултат на свойството на материята да отразява.

В областта на естетиката се очертават няколко кръга основни проблеми, върху решението на които са насочени търсенията на естетите у нас. Това са:

Първо, проблеми на естетическото наследство, които са разработени в работите на Тодор Павлов, Васил Колевски[108], Борис Ценков, Иван Славов[109] и др.

[108] В. Колевски. Ленин за литературата. С., 1968; Патосът на октомври. С., 1967.

[109] Б. Ценков. Из историята на естетическата мисъл в България. С., 1964; И. Славов. Марксовото естетическо наследство — комплексен проблем. С., 1972.

Второ, проблеми на художествения образ, съдържание и форма, които са получили едно или друго тълкуване в рамките на марксизма-ленинизма в трудовете на Александър Обретенов[110], Панталей Зарев[111], Георги Димитров—Гошкин[112], Кръстьо Горанов[113], Стефан Василев[114].

Трето, категориите на естетическата наука, разработени от Исак Паси[115], Валентин Ангелов[116], Наталия Ястребова[117] и др.

Четвърто, проблеми на художествения стил и на различните изкуства, изследвани от Т. Павлов, П. Зарев[118], Пенчо Данчев[119], Е. Николов[120], И. Паси[121], Н. Ястребова[122], Васил Коев[123], Иван Стефанов[124] и др.

Пето, проблеми на критиката на идеалистическата естетика и на съвременното буржоазно изкуство, които се разработват от Атанас Стойков, Е. Николов[125], К. Горанов[126], Димитър Аврамов[127], Богомил Райнов[128], Атанас Натев[129] и др.

Трудът на К. Горанов „Историческият живот на изкуството" (1970) заслужава внимание като първо за българската наука навлизане, поставяне и изследване на редица актуални проблеми, свързани с изкуството. Този труд е принос в

110 А. Обретенов. Изкуство и съвременност. С., 1960.

111 П. Зарев. Богатството на литературния процес и социалистическият реализъм. С., 1960.

112 Г. Димитров—Гошкин. Въпроси на философията, естетиката, критиката. С., 1962.

113 К. Горанов. Съдържание и форма на изкуството. С., 1958.

114 С. Василев. Философско-методологически въпроси на отражението и творчеството. С., 1972.

115 И. Паси. Трагичното. С., 1963; Смешното. С., 1972.

116 В. Ангелов. Грозното. С., 1864.

117 Н. Ястребова. Трагичното в изкуството. С., 1961.

118 П. Зарев. Стил и художественост. С., 1958.

119 П. Данчев. Въпроси на марксистко-ленинската естетика. С., 1961.

120 Е. Николов. За творчеството и телевизията. С., 1966.

121 И. Паси. Философско-литературни етюди. С., 1968; Естетически студии. С., 1970.

122 Н. Ястребова. Естетически паралели, Архитектура, Скулптура, Музика, С., 1968.

123 В. Коев. За някои особености на естетичното като обективно качество и като образ. С., 1963; Философски и естетически проблеми на музиката. С., 1968.

124 И. Стефанов. Киното — естетически проблеми. С., 1968.

125 А. Стойков. Критика на абстрактното изкуство и неговите теории. С., 1963; Е. Николов. Феноменология и естетика. С., 1965.

126 К. Горанов. Художествен образ и съвременност. С., 1967.

127 Д. Аврамов. Естетика на модерното изкуство. С., 1967.

128 Б. Райнов. Против изкуството на империализма. С., 1953.

129 А. Натев. Цел или самоцел на изкуството. С., 1960.

изясняване структурата, проблемите и методите на социологията на изкуството, в поставянето и решаването на въпроси за еволюцията, прогреса и бъдещето на изкуството. И още нещо — че заедно с анализа на проблемите е очертано и привлекателно поле за бъдещата работа за цялата наша млада социология на изкуството.

Анализът на публикациите на българските автори, които третират въпроса за предмета на изкуството, показва, че съществуват главно три възгледа по него.

Според първия възглед, защищаван от Т. Павлов, Г. Димитров—Гошкин, А. Обретенов, С. Василев и др., предмет или обект на изкуството е самата обществена и пречупваща се през нея природна действителност, взета в своите естетически страни или отношения (Т. Павлов). Като сочи това, Т. Павлов подчертава, че без красота няма и не може да има истинско изкуство, но същевременно и само с красотата изкуството също така е невъзможно. Красотата трябва да се съчетае с правдата, т. е. да бъде дълбоко човешка, идейно прогресивна действена красота — правда.

Според втория възглед особената цел и функция на изкуството определя спецификата на изкуството (А. Натев). За Натев целта и обществената полза на изкуството е усъвършенствуване на човешкото светоотношение. Специфичното средство — насладата, не донася пряка материално-физиологическа полза.

Около десет години продължи дискусията за природата на естетичното (начална година — 1956, години на кулминационен подем — 1962, 1963 и 1965). Дискусията още не е завършена. В хода на дискусията се очертаха с пределна яснота както основните концепции, така и техните варианти. Двете основни концепции относно природата на естетичното, които се борят за съществуване, са „природническата" и „общественическата" концепция (тези названия те получиха в научното „всекидневие").

Привържениците на „природническата" концепция са Т. Павлов, А. Обретенов, Г. Д.—Гошкин, Ана Банковска, Е. Николов, С. Василев, Б. Ценков и др.

„Общественическата" концепция у нас се защищава от К. Горанов, Н. Ястребова, А. Натев, В. Коев и др.

Освен очертаните две концепции относно природата на естетичното, които са основни в нашата естетика, съществува и една трета концепция, която е по-близо до общественическата концепция (затова и не я считаме за основна). Според нея

естетичното не съществува обективно нито в природата, нито в обществото. Естетичното е само оценка. Ние оценяваме един или друг предмет, едно или друго явление за естетични, но естетични свойства или качества те не притежават. Привържениците на тази концепция са Пенчо Данчев и Исак Паси.

Каква е позицията на „природническата“ група? Накратко тя се свежда до следното.

Красотата, прекрасното съществува в самата природа, независимо от човешкия род. Красотата съществува без човека и преди човека. Обществената практика на хората безкрайно усложнява това явление и с усложняването на общественото развитие съответно го обогатява. Проблемата за прекрасното в обществото със своята универсалност заслаtия по-простите, ясни, но безспорно независими от човечеството и първични по отношение на него закони на красотата на обективния, природния, на човешкия свят. Нещо повече. Именно това създава илюзията, че уж красотата за пръв път се поражда само от общественатa практика или от човешкото съзнание.

Привържениците на „общественическата“ концепция смятат, че естетичното съществува само като обществено отношение. Поради това те решително отричат съществуването на естетичното в природата до появата на човека и човечеството.

Красивото е централна („ключова“) естетическа категория, без нея не могат да бъдат обяснени останалите естетически категории — възвишено, трагично, комично. Естетичното е както собствено-прекрасното, така и онова, което се проявява като момент (грациозно, миловидно, трогателно) или разновидност (възвишено) или трансформация (комично) на прекрасното. Затова проблемата за природата на прекрасното и естетичното е толкова актуална за нашата естетическа мисъл.

През 1973 г. в продължение на три месеца по страниците на вестник „Народна култура“ се разгърна дискусия за условността на изкуството. Тя започна с критичната статия на акад. Т. Павлов „Изкуство и условност“.[130] Той се обяви против постановката, съществуваща в книгата на Иван Джаджев „Художествена условност“ (1972), че условността на изкуството е негова съществена, основна, а не производна, макар и обща черта или признак, постановката, че изкуството е условно по своята *природа*.

[130] Т. Павлов. Изкуство и условност. — В: Народна култура, от 6 януари 1973 г.

Проведените дискусии по различни въпроси на естетиката задълбочават аргументацията на издигнатите тези, доизясняват фундаменталната роля на теорията за отражението по отношение на изкуството и разкриват голямата роля на творческия момент в създаването на произведенията на изкуството, художественото претворяване на действителността.[131]

Философски проблеми на етиката

Проблемите на личността, хуманизма, етическите категории и критиката на буржоазните етически концепции станаха обект на системно проучване и позитивна разработка в условията след Априлския пленум на ЦК на БКП (1956).

В резултат на интензивни изследвания се преодоля значителното изоставане на българската философска мисъл в тази област.[132]

Усилията на нашите етици са насочени преди всичко към позитивната разработка на системата от категории на етиката[133], революционните нравствени добродетели на миналото[134], ролята на нравствената норма[135], хуманизма и младежта[136], нравствения прогрес[137], общественото мнение[138], нравственото поведение[139], въпросите на семейството и нравствените отживелици в съзнанието на народа при социализма.[140] В сериозни

[131] Тук не правим конкретен разбор на всички посочени произведения по естетика. В рамките на настоящото изследване това е невъзможно. Само очертаваме общата тенденция на естетическата мисъл у нас и се спираме на някои философски аспекти на естетиката.

[132] До Априлския пленум у нас бе издаден само учебник по етика (вж. А. Илиев. Етика, ч. 1, С., 1950; Етика, ч. 2, С., 1954).

[133] Г. Цонков. Колективизъм. С., 1967; Г. Цонков и С. Ковачев. Скромността — ценна нравствена добродетел, С., 1968; Я. Янчев. Доверието като етическа категория. С., 1968; В. Вичев. Критика и морал. С., 1972.

[134] Л. Драмалиев. Комунистическата нравственост в теорията и практиката на тесния социализъм. С., 1968.

[135] В. Момов. Нравствената норма и нейната реализация. С., 1969.

[136] И. Попов. Идеология, личност, ценности. С., 1967.

[137] Л. Драмалиев. По някои теоретически аспекти на нравствения прогрес. — Годишник на Софийския университет, ФИФ, 1971.

[138] Р. Рачков. Общественото мнение. С., 1969.

[139] Н. Николов. Убеждение и поведение. С., 1970.

[140] М. Семов. Причини за остатъците от буржоазния морал в нашето общество. С., 1965.

критически изследвания се разкриват дълбоката противоречивост и антихуманният характер на буржоазния морал и антинаучната същност на идеалистическите етически концепции.[141]

Колективните усилия на българските етици намериха реализация в създаването на учебниците „Основи на комунистическото възпитание“, „Основи на марксистко-ленинската етика“ (1970). Сериозен успех е публикуваният сборник „Проблеми на етиката“ (под редакцията на С. Ангелов и В. Момов 1967). В него се прави успешен опит за обосноваване на етиката като наука и се проследява процесът на формиране на нравственото съзнание.

Значително произведение в нашата етическа литература е монографията на Стефан Ангелов „Марксистката етика като наука“ (1970). В него той изследва много нови и дискусионни проблеми, свързани с предмета, системата, методологията и задачите на марксистката етика.

Тук обстойно се обосновава етиката като самостоятелна обществена наука и нейното единство с философията и другите обществени науки. Оригинална е тезата на С. Ангелов за спецификата на морала изобщо и на нравствената регулация в социалистическото общество (по-специално за системата на етическите категории и методите на социално-етическите изследвания).

Принос в развитието на етическата мисъл у нас е и монографията на Васил Момов „Нравствената норма и нейната реализация“ (1969). В. Момов изтъква, че нормата изпълнява своите регулативни функции, защото е носител на определена прескриптивна информация. Нравствената норма се определя като вид предписание за поведение, като своеобразна мяра на допустимите и задължителните нравствени варианти на поведение. Изследват се механизмите, ситуациите и закономерностите на процеса на реализацията на нравствената норма в поведението на човека.

В монографията си „Морал и възпитание“ (1972) В. Момов групира разглежданите въпроси в четири „проблемни центрове“: значение на нравственото възпитание в ценностния мир и в социализацията на човека; мястото, теоретическите параметри и функциите на педагогическата етика в общата система на научното изследване на личността; изграждането и функционирането на цялостна система на нравственото възпитание; устойчивите нравствени характеристики на човешката личност.

[141] С. Ангелов. Социалистическият хуманизъм и неговите съвременни критици. С., 1963.

В монографията „Колективизмът“ Г. Цонков разглежда колективизма като сложна система от принципи, която съдържа свои подсистеми. Неговата основна теза е, че колективизмът като нравствено обществено съзнание има своя идеологическа и психологическа страна.

Василка Вълкова проучва проблемата за социалистическия колектив. В монографията си „Колектив и личност при социализма“ (1970) тя разглежда социалистическия колектив като социална среда за формиране и развитие на социалистическата личност, взаимоотношението между колектив и личност и критикува буржоазните възгледи за колектива. Авторката прави сполучлива класификация на социалистическите колективи и разглежда взаимодействието между тях като компоненти на една система — социалистическото общество.

В студията на Любомир Драмалиев „По някои теоретически аспекти на нравствения прогрес“ се интерпретира подробно същността на нравствения прогрес. За аргументиране на тезите си за съвременните марксистки и буржоазни концепции авторът използва сравнителния метод.

В монографията си „Нравственост“ (I. Същност и специфика, 1972) Л. Драмалиев анализира специфичните признаци на нравствеността. Според него те са: дълговечност, всеобхватност, поведенческа необоснованост, безинституционалност и безинституционален авторитет. Л. Драмалиев определя етиката като наука от философско-социологически тип. Той разграничава понятията „етическо знание“ и „етика“. В етическото знание авторът разграничава три равнища: философско-социологическа сфера или етика в обществения смисъл на думата; социология на морала; съвкупност от конкретни етико-социологически дисциплини.

Философски проблеми на научния атеизъм

Научният атеизъм е сравнително млада област на научното изследване у нас, но с доста сериозни публикации по неговата проблематика. Тук могат да се очертаят три основни насоки на изследвания, а именно: теория на атеизма, критика на християнството, исляма, религиозните секти в условията на социализма и история на антиклерикалните и атеи-

стически възгледи. Разработват се въпросите за произхода на религията и спецификата ѝ като форма на общественото съзнание.

Тодор Стойчев в монографията си „Социализъм и религия“ (1965) изследва условията и причините за съществуването на религията при социализма. Той обосновава възгледа, че социализмът не създава социални фактори, които да пораждат религиозната вяра, но съществуват фактори и причини, които поддържат съществуването на религиозните вярвания.

В интересната си монография „Религия и общество“ (1971) Т. Стойчев анализира сложни теоретически въпроси, на които дава обосновани решения — проблемите за структурата на религията, за типологията на религиозността, както и за отношението между изкуството и митологията. Остроумна и аргументирана е тезата му за социалната роля на религията. Според Т. Стойчев някои свързани с демократичните и прогресивни слоеве и социални групи религиозни учения могат да изиграят при определени конкретно-исторически условия известна положителна и прогресивна роля.

Поради обстоятелството, че в България живее сравнително голяма група население с мюсюлманско вероизповедание, бе извършено проучване на същността на исляма, неговият произход, развитие и опити за приспособяването му към съвременните условия на живот.[142]

Монографиите на Николай Мизов „Празниците като обществено явление“ (1966), „Методологически проблеми на атеизма“ (1970) и „Хуманизъм и религия“ (1971) са постижение в областта на научния атеизъм.

Н. Мизов предлага определение на понятието празник. Празникът е особено обществено явление, което, като отразява важни събития от личния и обществения живот на хората, с помощта на определени материални и духовни средства задоволява специфични нужди на човека и човечеството, носещи им отмора, развлечение, естетическа наслада и духовно възвисяване. Той прави опит за класификация на празниците и стига до извода, че могат да се възприемат няколко основни и няколко неосновни типа класификации.

В труда си „Методологически проблеми на атеизма“ Н. Мизов прави успешен опит да въведе и използва методологически системно-структурния подход при анализирането и изследването на религиозния феномен като относително самостоятелна система в социалната структура, на чиято основа той предлага и нова типологическа класификация на религиите и религиозновярващите.

[142] Н. Мизов. Ислямът в България (Същност, модернизация и преодоляване). С., 1965.

Н. Мизов изучава и определя най-общата система на атеистичното познание, в границите на която развива наличието на двуединен — религиоведчески и атееведчески (или атеизмоведчески), процес на нейното формиране, развитие и усъвършенствуване.

В труда се предлага определен модел на религиоведческото познание, в системата на което се открояват на свой ред два нови аспекта — философското и частнонаучното (социологическо, психологическо, историческо и пр.) познание на религиозния феномен.

Като моделира религиоведческия аспект на цялостното атеистично познание, Н. Мизов обосновава тезата за изграждане на относително самостоятелно специално частнонаучно познание на религиозния феномен — религиозно познание, на което да съответствува и специална частна наука за религиозния феномен — религиология.

В монографията „Хуманизъм и религия“ Н. Мизов разглежда отношението на религията към хуманистичната проблематика. Той изследва религиозния хуманизъм в съпоставка с марксистко-ленинския хуманизъм.

В „Адвентистите у нас“ (1972) Н. Мизов прави опит за цялостно изследване на някои възлови въпроси, свързани с проникването, същността, разпространението и преодоляването на адвентизма в България.

В труда на Н. Мизов „Човек, религия, познание“ (1973) се изследват въпроси като: социално-историческите и субективни измерения на религията, религията като познание, религията като оценка и норма, бит, религия и ритуализъм, религията като чувство, социалните функции на религията и религията и съвременната идеологическа борба. Н. Мизов защищава тезата, че религията не се изгражда върху религиозно чувство, тя израства върху основата на социалното осмисляне на чувствата. Този труд е своеобразна „феноменология“ на религията.

Разработването на проблемите на научния атеизъм обхвана и проучването на въпроса за социалната психика и взаимоотношението между морал и религия. Религиозната психика и нейната национална особеност в България е из-

следвана от Минчо Драганов[143]. Стойно Баръмов подлага на критика християнската етика и разкрива нейната антихуманна същност.[144]

През последните години се извършиха плодотворни опити за изследване на атеистическите традиции на класическата философия,[145] и на националните традиции в борбата срещу материализма и за разкриване на основните етапи на атеизма в България.[146]

Секцията по исторически материализъм и групата по научен атеизъм при Института по философия в началото на 60-те години проведоха крупно социологическо изследване на религиозността в България. Резултатите от това емпирично-социологическо изследване са публикувани в колективния труд на Ж. Ошавков, Н. Мизов, Т. Стойчев, С. Баръмов, М. Драганов и Р. Пешева „Процесът на преодоляване на религията в България" (1968).

Особен научен интерес представлява и колективният труд „Проблеми на марксисткото религиознание" (1971). В сборника участвуват автори от България, СССР, ГДР и Полша. Особено внимание е отделено на християнската религия в нейните три главни форми — православие, католицизъм и протестантски секти. В сборника е отразено и влиянието на ислямизма в България. Разгледаните въпроси имат важно теоретико-познавателно и актуално-практическо значение.

Колективният труд „Протестантските секти в България" (1972) е първият опит за теоретическо изследване на протестантските секти у нас. Обект на изследване в този труд са само ония протестантски секти, които имат по-определено място в религиозния живот. Трудът е написан върху факти, извлечени чрез социологическо проучване в отделни градове и села на страната.

Анализът на основните тенденции и на главните произведения от развитието на философската мисъл в България след социалистическата революция недвусмислено показва, че диалектическият и историческият материализъм са основата, върху която се развива българската философска мисъл. Материалистическата диалектика е единствената научна методология, която е ръководното начало за научните изследвания в областта на обществознанието и естествознанието.

Марксистко-ленинската философия в България през последните години се обогати със сериозни изследвания в областта на естетиката, етиката, научния атеизъм и историята на философията. Все повече философите марксисти дават научни разработки на проблемите на нашето социално развитие по пътя на комунизма. Творческите изследвания са реалната основа и за непрекъснато разширяващите се връзки с марксистките философи от социалистическите страни. Успехите на българската философска мисъл са успехи и на марксистко-ленинската философия изобщо.

143 М. Драганов. Религиозната психика на българите. С., 1968.
144 С. Баръмов. Критика на християнската етика. С., 1965.
145 В. Карачивнев. Войнствуващ атеизъм. С., 1968.
146 М. Бъчваров. Борбата на българските възрожденци против религиозните заблуди. С., 1966.

ПОКАЗАЛЕЦ НА ЛИЧНИТЕ ИМЕНА

Авенариус Рихард — 252, 262, 407, 414, 415
Аврамов Димитър — 550
Агънски Никола — 422
Адамар Жак — 531
Адлер Макс — 272, 274
Айнщайн Алберт — 526, 528
Акиндин Григорий — 69, 70
Акселрод Любов — 350
Алексиев Никола — 209, 287, 297, 304, 420, 537
Анаксагор — 318
Ангелов Валентин — 550
Ангелов Стефан — 478, 502, 504, 554
Андреев Коста — 536, 537, 539, 540
Андрей, бълг. книжовн. XIV в. — 77, 79
Апостолова Иванка — 523, 527, 528
Априлов Васил — 96, 124
Арий — 31, 58
Аристотел — 39, 41, 43, 69, 80, 99, 100, 110, 116, 130, 157, 161, 265, 542
Арон Реймон — 544, 545
Аспарух, бълг. хан — 25
Атанасий Александрийски — 38

Байрон Джордж Гордон — 204
Бакалов Георги — 11, 348, 362, 365, 407, 547
Бакъл Хенри Томас — 98, 178, 182, 296
Бакърджиева Нина — 485
Балабанов Марко — 97, 156—164, 181, 539
Баламезов Гаврил — 264
Банковска Ана — 551
Баръмов Стойно — 558
Бауер Ото — 274
Бейкън Франсис — 158, 319, 500, 542
Белински Висарион Григориевич — 98, 173, 178, 202
Бентам Джереми — 139
Бергсон Анри — 393, 394, 400—405, 418, 422, 427, 428, 445
Бердяев Николай Александрович — 431
Беркли Джордж — 209, 252, 288, 289, 290, 291, 394, 398, 401, 427, 445
Бернщайн Едуард — 235, 236, 241, 270, 272, 274, 279—281
Берон Васил х. Стоянов — 97, 138—147, 149, 150, 182, 539
Берон Петър — 16, 96, 98—123, 127, 130, 133, 134, 538, 539
Бицили Петър — 438, 440, 443
Благоев Димитър — 11, 17, 208—239, 242, 244, 250, 251, 257, 263, 265, 266—268, 271, 273, 276—281, 283, 284, 286, 324, 327—330, 332, 333, 346, 348, 367, 391, 435, 464, 475, 539, 540, 547
Богдан Петър вж. Петър Богдан
Богданов Бронислав — 546
Боден Жан Батист — 161, 303
Бончев Нешо — 202
Бор Нилс — 528
Борил, бълг. цар — 57
Борис I, бълг. княз — 28, 37, 38
Ботев Христо — 97, 98, 141, 151, 168, 187—204, 208, 219, 249, 312, 366, 410—412, 539
Бояджиев Христо — 430
Боян, бълг. княз — 24
Боянов Слави — 542
Братоев Георги — 523, 526, 527
Бруно Джордано — 318, 542
Бръннеков Петър — 272
Булгаков Сергей Николаевич — 277
Бънков Ангел — 471, 492, 495, 497—499, 533, 536, 537
Бъчваров Михаил — 536—539, 546, 547
Бьоме Якоб — 318
Бюфон Жорж — 141
Бюхнер Лудвиг — 179, 182, 307

Вазов Иван — 204, 312
Вардалахос Константин — 97
Варлаам — 63, 69, 70, 75, 81
Василев Владимир — 314
Василев Кирил — 506, 507, 514—517
Василев Стефан — 484—487, 490, 517, 550, 551
Василева Цвета — 506
Василевич Алимпие — 180
Василий, богомил-лекар — 57, 93
Василий Велики — 41
Векилов Гроздан — 523, 529
Велчев Петър — 490, 491
Винделбанд Вилхелм — 252, 317, 318
Вирхоф Рудолф — 141
Висарион Дебърски — 81
Вичев Васил — 479
Владикин Любомир — 438—440, 442, 443
Владимир, бълг. княз — 38
Владислав Граматик — 80, 81
Влайков Тодор — 264, 314
Вовчок Марко — 178
Волней Константин Франсоа — 124
Волтер Франсоа — 98, 124
Волтман Лудвиг — 216, 274, 280
Боронцов Василий Павлович — 96
Вунт Вилхелм — 17, 209, 252, 255, 288, 297—299, 302, 305, 309, 310, 315—317, 320—322, 364, 413, 419, 445
Вълкова Василка — 555
Вълов Иван — 502
Вълов Тодор — 507, 512, 515, 517, 518

Габе Петър — 264, 266, 267
Гаврийски Димитър — 271, 272
Гаврилов Аристотел — 485, 486, 488, 490
Ал Газали — 542
Галилей Галилео — 319
Гановски Сава — 11, 327, 346—357, 362, 364, 365, 368, 369, 377, 380, 382—384, 396, 404, 411, 428, 430, 435, 441, 444, 466, 470—472, 502, 503, 536, 541
Гачев Димитър — 367
Гащев Атанас — 457
Генов Петър — 239, 250—254, 327, 346, 539
Геновски Михаил — 422
Генчев Минко — 449, 457
Георгиев Гаврил — 239, 242—245, 250, 327
Георгов Иван — 209, 287, 315—323, 537
Герон Ема — 534
Гидиков Стефан — 400—403
Гиндев Панайот — 471, 484, 488, 490, 502, 505—507, 511, 512, 514—520, 545
Гиргинов Гиргин — 466, 484, 488, 491, 507, 510, 523—525
Гогол Николай Василиевич — 178
Гомперц Теодор — 317, 318
Горазд, бълг. книжовн. IX в. — 36
Горанов Кръстьо — 517, 550—552
Григорий Акиндин вж. Акиндин Григорий
Григорий Палама — 69
Григорий Синаит — 71, 73
Григорий Цамблак — 70, 71, 75, 77, 78
Грозев Грозьо — 537
Гроций Хуго — 318
Гърдев Диньо — 511, 516, 517
Гьоте Йохан Волфганг — 204
Гюзелев Иван — 209, 287—296, 537
Гюйо Жан Мари — 320—322

Дабев Евтим — 208
Давид Едуард — 270, 272, 274
Дамаскин Студит — 82
Данчев Пенчо — 550, 552
Дарвин Чарлз — 141, 142, 218, 260, 261
Дарковски Кирил Делев — 543
Даскалов Райко — 422
Деборин Абрам Мойсеевич — 348, 350—352, 354, 359
Декарт Рене — 101, 155, 158, 319, 355, 372
Делиев Иван — 511
Демокрит — 42, 318, 372

36. Пор. № 163

Демостен — 39
Дерелиев Любомир — 533
Джеймз Уилиам — 392—394, 396—398, 415, 427
Джидров Петър — 272, 280
Дидро Дени — 124, 367
Диков Любен — 442, 443
Дилтай Вилхелм — 419, 436
Димитрий Кантакузин — 81
Димитрий Кратовски — 81
Димитрий Хамотиан — 61
Димитров Георги — 237, 238, 327, 332—340, 342, 344, 346, 442, 443, 468—470, 537
Димитров—Гошкин Георги — 466, 550, 551
Димитров Димитър — 272, 280, 285
Димитров Михаил — 11, 366, 407, 411, 412, 435, 436, 444, 472
Димов Димитър — 403, 484
Диоген — 42
Дионисий — 74
Добрев Кръстьо — 502
Добриянов Величко — 482, 509, 521, 522
Добролюбов Николай Александрович — 98, 202
Докс, брат на княз Борис I — 37, 41
Драганов Минчо — 517, 523, 540, 558
Драмалиев Любомир — 479, 555
Дрепер — 98, 178, 182, 184
Дунчовска Мита — 506
Дънов Петър — 432
Дюбоа—Реймон Емил — 141
Дюи Джон — 392—394, 398
Дюринг Ойген — 139
Дянков Богдан — 499, 500

Евматий, учен VIII в. — 28
Евтимий Зигавин — 53
Евтимий Търновски, патриарх — 71, 74—77, 79, 81
Евтихий — 31
Екзарх Йосиф вж. Йовчев Лазар
Емпедокъл — 318
Енгелс Фридрих — 209, 213, 214, 216—218, 221, 234, 253, 261, 262, 267, 276, 282, 295, 330, 331, 335, 343, 348, 350, 351, 365, 368, 372, 373, 376, 378, 381, 415, 471, 477, 525, 535, 541
Ешкенази Анри — 499, 500

Жане Пиер — 320—322
Жефарович Христофор — 89, 90
Живков Тодор — 472, 473, 480, 501
Жорес Жан — 265

Загорчев С. — 422, 443
Залмоксис (митол.) — 20, 21
Зарев Пантелей — 550
Захариев Васил — 471, 502
Златаров Асен — 358, 396, 413—418, 440

Ибн Баджа — 542
Ибн Рушд — 542
Ибн Туфейл — 542
Иван Александър, бълг. цар — 67
Иван Асен II, бълг. цар — 65, 67, 76
Иван Нови Сучавски — 77, 78
Иван Поливотски — 75
Иван Рилски — 60, 66, 75, 76
Иванов Васил — 504, 506
Иванов Росен — 485, 488
Икономов Тодор — 97, 98, 134, 141, 150, 164—176, 202, 539
Иларион Мъгленски — 75, 76
Илиев Атанас — 393, 394, 400, 402, 403, 411
Илиев Никола — 449, 456, 457, 463
Илиев Стамен — 239, 257—261, 539
Илков Александър — 463
Инокентий III, папа — 65
Иренарх (Ирник) — 25
Ирибаджаков Николай — 471, 475, 481, 482, 504, 506, 523, 528, 545, 546
Исаев Буко — 405, 408, 435
Исай Серски — 71

Йоан, евангелист — 52
Йоан Дамаскин — 41, 79
Йоан Екзарх — 40, 41—50, 54, 58, 60, 92, 93
Йоан Златоуст — 37, 39, 41, 81
Йоан Петриций — 61
Йоан Синайски — 74
Йоасаф Бдински — 63, 77
Йовчев Лазар (Екзарх Йосиф) — 97, 150—156, 163, 164, 181, 539
Йолов Георги — 534
Йосиф Брадати — 37, 91
Йосифов Димитър — 523
Йотов Иван — 400, 403

Кабакчиев Христо — 346
Кабанис Пиер Жан Жорж — 124
Казанджиев Любен — 434
Казанджиев Спиридон — 364, 418—422, 427—430, 436, 537
Каирис Теодор — 97, 124
Калайков Иван — 523, 530
Калист, патриарх — 68
Калоян, бълг. цар — 65, 76
Каменов Евгени — 441, 502
Кампанела Томазо — 318
Кант Имануел — 209, 272, 274, 280, 283, 289, 306, 308, 313, 315, 316, 319, 320, 322, 407, 422, 436, 449, 542
Каравелов Любен — 97, 98, 141, 168, 177—187, 195, 202, 208, 366, 537, 539
Караджов Кирил — 504, 506
Караколов Райчо — 367, 466, 502, 536, 537
Карачивиев Велико — 507
Карпов Василий Николаевич — 138, 146
Кауцки Карл — 232, 237, 238, 328—330, 354
Качаунов Стефан — 509, 510, 522
Кеплер Йоханес — 319
Кинам, учен VIII в. — 28
Ал Кинди — 542
Кинкел Иван — 358, 405—408, 410, 438, 439
Киприян, митрополит — 74, 75, 77
Кирил Александрийски — 37
Кирил Босота — 67, 74
Кирил Йерусалимски — 81
Кирков Георги — 239—242, 250, 327, 539
Киселинчев Асен — 346, 362—364, 396, 398, 411, 412, 441, 444, 466, 471, 472, 483—485, 488, 489, 492, 502, 504, 515, 523
Клагес Лудвиг — 434
Климент Охридски — 34—37
Колридж Самуел Тайлър — 139
Коев Васил — 552
Кожаров Асен — 484, 485, 488, 490, 491, 502
Козма Индикоплевст — 40
Козма презвитер вж. Презвитер Козма
Коларов Васил — 327, 332, 333, 341—346, 442, 537
Колевски Васил — 550
Комнина Ана — 53
Константин (Силван) — 51
Константин—Кирил Философ — 16, 29—35, 41, 66, 89, 93
Константин V Копроним — 52
Константин Костенечки — 71, 77, 79, 80, 82, 93
Константин Преславски — 37, 38, 40, 41
Константинов Алеко — 314
Консулов Стефан — 438, 441, 442
Конт Огюст — 179, 183
Коперник Николай — 319
Коранс Адамтоис — 97, 124
Крум, бълг. хан — 25, 26
Кръстев Кръстьо — 209, 241, 270, 271, 287, 305—314, 422, 433, 537
Кръстевич Гаврил — 181
Кръстевич Жеко — 181
Кулелиев Кръстьо — 523, 534
Кърджиев Георги — 208
Кътов Асен — 492, 494, 515, 523, 529
Кьорчев Димо — 433
Кювие Жорж — 141
Кюлпе Oсвалд — 305—307, 309

Лазар, адамит — 68
Лайбниц Готфрид Вилхелм — 101, 319
Ламарк Жан Батист Пиер — 134, 141
Лампрехт Карл — 302
Ланге Конрад — 209, 274, 292, 311
Ланге Фридрих Арберт — 305, 306, 419
Ласал Фердинанд — 283
Латев Неделчо — 484, 523, 529, 530
Леви Леон — 523
Леви Соломон — 543
Левкип — 318
Левски Васил — 208
Ленин Владимир Илич — 12, 103, 233, 237, 238, 242, 243, 250, 251, 254, 256, 262, 263, 274, 277, 278, 284, 285, 325—327, 329—331, 334, 335, 343, 344, 346—350, 352, 353, 355, 368—370, 372—374, 376—379, 381, 384, 385, 387, 404, 414, 471, 476, 477, 484, 485, 487, 488, 497, 503
Ленц Фриц — 439
Либих Юстус — 141

Липс Теодор — 209, 311, 419, 422, 430
Лисенко Трофим Денисович — 528
Лиудпранд Кремонски епископ — 24, 39
Лок Джон — 291, 372, 373
Лотце Херман — 309
Лъв Магистър — 29, 39

Македоний — 58
Макиавели Николо — 161, 303, 318
Максимов Христо — 264, 266
Маламир, бълг. хан — 27
Малтус Томас Роберт — 354, 429
Манев Иван — 239, 261—263, 539
Манева Цвета — 495
Мардарий — 81
Маринов Атанас — 492—495
Марко Деволски епископ — 37
Марков Иван — 488
Марков Марко — 504, 506, 509
Марковски Иван — 430
Маркс Карл — 209, 213—215, 221, 222, 225—227, 229, 234, 237, 246, 251, 252, 260—262, 267, 272, 273, 275, 281, 282, 328, 330, 331, 335, 343, 348—352, 365, 368, 369, 371, 387, 406, 407, 415, 418, 425, 471, 477, 531, 541, 542.
Маркузе Хербърт — 544
Матей Ламбадарий — 82
Мах Ернст — 252, 262, 288, 407, 414, 415, 445
Мендел Георг Йохан — 438
Методий Олимпийски — 40
Методий Славянобългарский — 29, 30, 33, 34, 41, 66, 89
Мизов Николай — 479, 511, 517, 556—558
Мил Джон Стюарт — 283, 292, 500
Минев Георги — 392
Минцес Бохор — 264, 269, 270
Митин Марк Борисович — 355
Михаил Войи — 66
Михаил Псел — 53
Михайлов Стоян — 502, 504, 505, 508, 516
Михайловски Стоян — 314
Михалчев Димитър — 210—214, 216, 217, 222, 270, 271—273, 275, 358—360, 396, 397, 440, 441, 445 —447, 449—454, 457—459, 462—466, 470
Михова Недялка — 492, 495
Мичурин Иван Владимирович — 364
Мойсей (библ.) — 31, 44, 45, 50, 76
Молешот Якоб — 179, 182, 307
Момов Васил — 478, 554
Монтен Мишел — 318
Монтескьо Шарл — 161
Москони Юда Леон бен Моше — 68
Мунтян Бернард — 485, 486
Мутафчиев Петър — 438, 440, 443

Назарий епископ — 52
Натев Атанас — 550—552
Наторп Павел — 274
Наум, бълг. книжовник IX в. — 37—40, 41
Неделчев Пенчо — 449
Недялков Александър — 212, 271, 272, 275, 442
Неофит Бозвели — 96
Неофит Рилски — 96
Нестор — 31
Нетов Иван — 523, 534
Никодим, бълг. книжовн. XIV в. — 76, 77
Никодим Тисменски — 71, 75, 81
Никола Нови — 82
Николов Елит — 550, 551
Николов Иван — 511
Николов Младен — 405
Николов Никола — 502, 515
Николов Стоян — 523
Нинов Михаил — 212, 222, 271, 275
Ницше Фридрих — 209, 303, 389, 412, 418, 419, 433—435, 437
Нуриева Зинети — 517

Обретенов Александър — 502, 550, 551
Ойкен Рудолф — 315
Омуртаг, бълг. хан — 25, 27
Осбърн Хенри — 544
Оствалд Вилхелм — 265, 288, 414
Оуен Робърт — 198
Ошавков Живко — 506, 507, 514—517, 558

Павел, апостол — 52
Павлов Деян — 544
Павлов Иван Петрович — 256, 483, 485, 523
Павлов Партений — 90, 91
Павлов Тодор — 11, 202, 327, 346,

353, 357—365, 368, 369—376, 378—382, 384—387, 396, 398, 404, 405, 407, 411—413, 418, 430, 436, 441, 443—445, 466, 467, 470, 471, 472, 475—477, 483, 484, 487—589, 492, 496, 497, 501, 502, 506, 507, 514, 516—520, 523, 524, 536, 546—552
Пансий Хилендарски — 90
Палаузов Никола — 124
Панова Елена — 466, 542
Панчев Иван — 523, 529
Панчовски Иван — 430, 431
Парменид — 42
Парчевич Петър — 83
Паси Исак — 517, 550, 552
Паскал Блез — 158
Пасманик Давид Самойлович — 211, 213, 264, 265, 268—270
Пастухов Кръстьо — 280
Партиарх Евтимий вж. Евтимий Търновски
Паулсен Фридрих — 274, 305—307
Пейкич Кръстьо — 84—86, 88, 93
Пенев Михо — 500
Петков Асен — 534
Петров Сава — 488—490, 492, 499, 523
Петров Тодор — 239, 245—250, 346
Петър I, бълг. цар — 37, 65
Петър, митрополит Московски — 74
Петър Богдан — 83
Петър Солинат — 83
Пешева Райна — 558
Пеячевич Георги — 87, 88
Пеячевич Франц Ксавер де — 88, 89
Пеячевич Яков — 87, 88, 93
Пиропул (Пирон) — 70
Писарев Дмитрий Иванович — 98, 178
Питагор — 20, 315
Пишурка Кръстьо — 204
Планк Макс — 528
Платон — 30, 48, 80, 114, 157, 161, 294, 318
Плеханов Георги Валентинович — 214, 216, 223, 224, 237, 238, 263, 276, 277, 326, 328—331, 346, 348—352, 354, 358, 359, 365, 366, 367, 396, 414
Плутарх — 132
Поликаров Азаря — 471, 484, 487, 492, 493, 523, 525, 526
Полянов Димитър — 348, 349
поп Богомил — 52, 55, 61
поп Йеремия — 61—63
поп Пейо — 82
Попдимитров Емануил — 400—403
Попов Атанас — 492, 496, 502, 507, 520
Попов Атанас д-р — 457, 463
Попов Методи — 438, 439
Попов Петър — 502, 506, 517
Попов Стойко — 492, 496, 507, 515, 517, 518
Презвитер Козма — 53, 55, 56, 58—60
Прижов Иван Гаврилович — 178
Прихор Кидоний — 70
Прокопиев К. — 222, 264, 266, 268, 269
Прокопий Кесарийски — 22, 267
Псевдо Кесарий — 40
Птоломей — 39
Пьорс Чарлз — 393, 394

Радев Ради — 542
Радев Ярослав — 502
Райнов Богомил — 550
Раковски Георги — 57, 98, 99
Раковски Кръстьо — 328
Ремке Йоханес — 209, 445—447, 449, 451—454, 457, 458, 461, 462, 465, 466
Розенберг Алфред — 434
Ростоу Уилиам — 544, 545
Рудевич (Василев) Николай — 264
Русев Любен — 406, 408—412, 442
Русев Панчо — 540, 542, 543
Русо Жан Жак — 98, 124, 157, 424

Савелий — 31, 58
Сакъзов Янко — 243, 244, 272, 273, 275, 280—285
Самодумов Тодор — 359, 366, 398, 413, 441, 444, 466
Самуил, бълг. цар — 57, 65
Сапунджиев Лука (архимандрит Евтимий) — 430
Саръилиев Иван — 393—396, 400, 401, 427, 428, 430
Свида — 26
Севериан Гавалски — 41
Селимински Иван — 16, 96, 98, 123—137, 141, 182, 537, 539
Семов Моис — 502
Сен Симон Анри Клод — 198

Сервантес Мигел — 204
Серкеджиев Янко — 502, 506
Симеон, бълг. цар — 37—40, 50, 65
Симеонова Костадинка — 522
Симеонова Станка — 507
Славейков Пенчо — 312, 314, 433
Славейков Петко — 98, 164, 195, 204
Славков Светослав — 523, 531, 532
Славов Иван — 550
Славов Пейко — 505, 506, 517
Смирненски Христо — 365
Сократ — 318
Солинат Петър вж. Петър Солинат
Сорокин Питирим Александрович — 545
Спаленциани Лазаро — 141
Спасов Добрин — 466, 471, 488, 495, 498, 499, 502, 517
Спенсър Хърбърт — 319
Спиноза Бенедикт — 101, 214, 319, 358, 366
Сталийски Александър — 442—444
Стамболийски Александър — 422—427
Станиславов Филип — 83
Стефан Софийски, митрополит — 430
Стефанов Никола — 509, 510, 516—518, 520—522
Стоев Стою — 543
Стоилов Теньо — 239, 254—257, 539
Стойков Атанас — 550
Стойчев Тодор — 515—517, 556, 558
Стоянов Захари — 178, 208
Струве Петър — 274, 277
Субашки Васил — 517

Талес — 42
Тасев Илия — 492, 495, 506
Тен Иполит — 302—304
Теодорит — 70
Теодосий, адамит — 68
Теодосий Търновски — 72—75
Теодосий Фудуля — 70
Теофилакт Охридски — 34, 35, 61
Тервел, бълг. хан — 25
Тодор Доксов — 37
Тодор Светослав — 67
Тодоров Константин — 358, 514, 523
Тодоров Петко Ю. — 314, 433
Толстой Лев Николаевич — 431
Тома Аквински — 430
Томов Кирил — 488, 492, 522, 523, 534
Торбов Цеко — 396
Трендафилов Никола — 492, 494, 507, 544
Трендафилов Тончо — 456
Трифонов Йордан — 41
Троцки Лео — 328
Тюрго Ан Робер Жак — 158

Узунов Атанас — 208

Ал Фараби — 542
Фехнер Густав Теодор — 298, 299, 300
Филчев Иван — 482
Фихте Йохан Готлиб — 417, 542
Фишер Куно — 311, 317
Фойербах Лудвиг — 168, 213, 229, 251, 350, 352, 353, 542
Фолкелт Йоханес — 209, 305, 311, 419, 422
Форлендер Карл — 272, 274
Фотий, патриарх — 29, 33
Фотинов Константин — 96
Фохт Карл — 179, 182, 307
Фреше Рене Маркс — 531
Фройд Зигмунд — 400, 406—410, 445, 543
Фром Ерих — 544
Фурие Шарл — 198

Хаджийски Иван — 362, 367, 471, 540
Хайдегер Мартин — 431
Хайне Хайнрих — 204
Харизанов Иван — 271, 272
Хартман Едуард — 311
Хегел Георг Вилхелм Фридрих — 150, 180, 181, 251, 275, 350, 351, 353, 362, 417, 436, 437, 542
Хелвеций Клод Адриан — 124
Хераклит — 318
Хербарт Йохан Фридрих — 255
Хервег Георг — 204
Херцен Александър Иванович — 98, 178, 188, 202
Хипократ — 80, 161
Хмелницки Богдан — 83
Хобс Томас — 318
Холбах Пол Анри — 124, 241, 350, 396
Христов Кирил — 314

Христов Христо — 284
Хумболт Александър — 318
Хьовдинг Хералд — 317

Цанков Александър — 442
Цветев Стоян — 482
Целер Едуард — 317, 318
Ценков Борис — 550, 551
Церковски Цанко — 422
Цонков Гено — 506, 507, 517, 555

Чаракчиев Асен вж. Кожаров Асен
Челпанов Георги — 274
Чендов Борис — 499, 523, 531, 532
Чернишевски Николай Гаврилович — 98, 173, 178, 198, 202, 204
Черноризец Храбър — 39, 40, 92, 93
Чолаков Кирил — 411, 463

Шевченко Тарас — 98, 178
Шейтанов Найден — 405
Шелинг Фридрих — 417, 542
Шипковенски Никола — 411
Шишманов Иван — 273
Шмит Конрад — 270, 272, 274, 280
Шопенхауер Артур — 209, 412
Шпенглер Освалд — 389
Шуберт Готхилер Хайнрих — 139
Шупе Вилхелм — 209, 447

Щамлер Рудолф — 274
Щипски Иван — 506, 507, 515, 540

Юм Давид — 289, 290

Яворов Пею — 314, 411
Янев Янко — 434, 436, 437, 442
Янков Митрю — 510, 523, 533
Янулов Илия — 272
Янчев Янко — 492, 507
Ясперс Карл — 431
Ястребова Наталия — 550, 552
Яхиел Нико — 504, 505, 509, 510

БИБЛИОГРАФИЯ

БЪЛГАРСКАТА ФИЛОСОФСКА МИСЪЛ ОТ СРЕДНОВЕКОВИЕТО ДО НАШИ ДНИ

I

ПРОИЗВЕДЕНИЯ НА ПРЕДСТАВИТЕЛИТЕ НА БЪЛГАРСКАТА ФИЛОСОФСКА МИСЪЛ

СРЕДНОВЕКОВИЕ

Григорий Цамблак
Русев, Пеню, Иван Гълъбов, Ангел Давидов и Георги Данчев. Похвално слово за Евтимия от Григорий Цамблак. С., 1971. 448 с. Рез. фр. ез.

Евтимий Търновски
Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius (1375—1393). Nach den besten Handschriften hrsg. von Emil Kaluzniacki. Wien, 1901. CXXVIII, 451 p.

Йоан Екзарх
Богословие святого Иоанна Дамаскина в переводе ИоаннаЭкзарха болгарского по харатейному списку Московской синодальной библиотеки буква в букву и слово в слово. М., 1878. 69, 422 с.

Иванова-Мирчева, Дора
Йоан Екзарх Български. Слова. Т. I. С., 1971. 202 с.
Das Hexaemeron des Exarchen Johannes. Hrsg. Rudolf Aitzetmüller. I—VI. Graz. 1958—1971. XVII, 370 p., facs.; VII, 388, p., facs.; VII, 414 p., facs.; VII, 623 p., facs.; VII, 403 p., facs.; VII, 644 p., facs.

Климент Охридски
Събрани съчинения. Т. I. Поучения и слова. Обраб. Б. Ст. Ангелов, К. М. Куев и Хр. Кодов. С., 1970. 778 с.
Слова и поучения. Прев. от старобълг. с предг. архим. Атанасий Бончев. С., 1970. 356 с.

Презвитер Козма
Беседа против богомилите. Прев. В. С. Киселков. С., 1934, 52 с, Сборници с творби на старобългарски автори.

Ангелов, Божан и Минко Генов
История на българската литература в примери и библиография. Т. II. Стара българска литература (IX—XVIII в.) в примери. преводи и библиография. С., 1922. VIII, 608 с.

Ангелов, Димитър, Борислав Примов и Георги Батаклиев.
Богомилството в България, Византия и Западна Европа в извори. С., 1967, 235 с.

Динеков, Петър, Кую Куев и Донка Петканова.
Христоматия по старобългарска литература. 2. подобр. изд. С., 1967. 538 с.

Дуйчев, Иван
Из старата българска книжнина. Кн. I—II. С., 1940—1944. XXIV, 332 с.; XXXVI, 436 с.; Кн. I. 2. попр. и доп. изд. 1943. XX, 428 с.

Иванов, Йордан
Богомилски книги и легенди. С., 1925. 388 с.; фототипно изд. 1970. XV, 400 с.
Старобългарски разкази. Текстове, новобългарски превод и бележки. С., 1935. VI, 322 с.

Кристанов, Цветан и Иван Дуйчев
Естествознанието в средновековна България. Сборник от исторически извори. С., 1954. 631 с.

БЪЛГАРСКИ КАТОЛИЧЕСКИ АВТОРИ

Пейкич, Кръстьо
Зарцало истине мед церкве източне и заподне от дом Карсту Пейкича от Чипровац каноника Печуйскога. У Мнецие на (1714), по Николи Пеццану книгару. У Марцарии подимечном Лилиана.
Mahometanus dogmatice et cathechetice in Lege Christi, alcorano suffragante instructus, per Christophorum Peichich Bulgarum Chiprovatiensem Missionarium et Cathedralis Ecclesiae Quinque Ecclesiensis Cannonicum. Tyrnaviae, Typus Academisis per Fridericum Gall, 1717.
Concordia ortodoxarum Partum Orientalium et Occidentalium in eadem veritate de Spiriti Sancti processione. Tyrnaviae, 1730.

Пеячевич, Франц Ксавер де
Theologicorum dogmatum de fontibus theologicis et Deo uno ac trino libri septem. Graecii, 1754.
Historia Serviae, seu colloquia XIII de statu regni et religionis Serviae ab exordio ad finem, sive a saeculo VII ad XV. Calocae, 1797.

Пеячевич, Яков
Veteris et novae geographiae compendiosa congeries seu compendiosa exposito geographica Europae, Asiae, Africae. Americaeque, typo data, dum in Almo Caesareo Societatis Jesu Gymnasio Zagrabiensis, mense Augustu, die... Theses ex universa philosophia defenderet eruditus ac perdoctus dominus Petrus Sechen Croata szeverinensis, Praeside: R. P. Jacobo Peiaczevich e Soc. Jesu AA. LL. et philosophiae professore. Zagrabiae, Typis Jacobi Wenceslai Heywl, Incliti Regni Croatiae Typographi, 1714.

ВЪЗРАЖДАНЕ

Балабанов, Марко
Напредък. — *Читалище,* I, № 1, с. 9, 1 окт. 1870. Без подпис. В що се състои напредъкът. — *Читалище,* I, № 2, с. 33, 15 окт. 1870. Три-

те школи на напредъка. — *Читалище,* I. № 6, с. 161, 15 ноем. 1870.
Българский напредък. — *Читалище,* I, № 11, с. 321, 1 март 1871; № 12, с. 353, 15 март 1871.
Размишления върху равенството в обществото. — *Читалище,* I, № 14, с. 417, 15 апр. 1871.

Берон, Петър
Slawische Philosophie enthaltend die Grundzüge aller Natur und Moralwissenschaften nebst einem Anhang über die Willensfreiheit und die Unsterblichkeit der Seele. Prag, 1855. XII, 564 p.
Origine des sciences physiques et naturalles et des sciences métaphysiques et morales... Paris, 1858. 168 p.
Panepistème ou ensemble des sciences physiques et naturelles et des sciences métaphysiques et morales devenu possible par la découverte de l'origine du mouvement et de l'affinité. T. I—VIII. Paris, 1861—1870. IV, 820 p.; VIII, 836 p.; 948 p.; 908 p.; XXXI, 864 p.; 924 p.; VIII, 912 p.; XV, VII, 783 p.

Берон, Васил х. Стоянов
Логика. Виена, 1861. XVI, 212 с.
Естествена история. Ч. I. Зоология. Клас I. Млекоподаящи животни. Разряд I. Человек в сравнение с другите животни. Болград, 1870. 464 с.
Естествена история. Ч. I. Зоология. Продължение на тая част след издаденото ни съчинение „Человек в сравнение с животните". Русчук, 1880. 256 с.

Ботев, Христо
Събрани съчинения. В 2 т. Т. I—II. 2. изд. С., 1971. 692 с.; 899 с.

Икономов, Тодор
Поезията на природата и нашите нужди. — *Читалище,* I, № 16, с. 496. Мъртвото и живото на земята. — *Читалище,* I, № 22, с. 691, авг. 1871; № 23, с. 761, септ. 1871.
Значението на младежта в обществото. — *Читалище,* II, № 10, с. 451, 15 февр. 1872.
Папството. — *Читалище,* II, № 23, с. 1073, 1 септ. 1872; № 24, с. 1108, 15 септ. 1872.

Йовчев, Лазар (Екзарх Йосиф)
По избора на представителите. — *Македония,* V, № 5, 1 февр. 1871.
Свободата и длъжността. — *Читалище,* I, № 18, с. 545, 15 юни 1871.
Страстта. — *Читалище,* I, № 19, с. 577, 1 юли 1871.
Себелюбието. — *Читалище,* I, № 20, с. 609, 15 юли 1871; № 23, с. 705, 1 септ. 1871.
Интернационал. — *Читалище,* II, № 3, с. 97, 1 ноем. 1871; № 4, с. 145, 15 ноем. 1871.

Каравелов, Любен
Събрани съчинения. В 9 т. Т. I—IX. С., 1965—1968. 636 с.; 464 с.; 685 с.; 696 с.; 632 с.; 616 с.; 724 с.; 656 с.; 853 с.

Селимински, Иван
Библиотека „Д-р Иван Селимински". Кн. I—XIV. Прев. до кн. VI П. Чилев, от кн. VI—XIV Е. Пажева. С., 1904—1931. 90 с.; 100 с.; 100 с.; 106 с.; 84 с.; 94 с.; 74 с.; 41 с.; 93 с.; 113 с.; 125 с.; 121 с.; 63 с.; 98 с.

НЕМАРКСИСТКИ ФИЛОСОФСКИ ТЕЧЕНИЯ СЛЕД ОСВОБОЖДЕНИЕ (1878)

Алексиев, Никола
Основни форми на чувствата. Експериментално изследване. Пловдив, 1907, 155 с.
Принос към учението за афектите. — *Год. Соф. унив. Ист.-филол. фак.,* т. 3—4, 1909, с. 53—128.
Принос към учението за волята. — *Год. Соф. унив. Ист.-филол. фак.,* т. 5, 1910, с. 1—195.
Учението на Густав Феодор Фехнер за отношението между душа и тяло. С., 1910. 84 с.
Иполит Тен и неговата философия на историята. С., 1915. XVI, 603 с.

Георгов, Иван
Принос към граматичния развой на детския говор. — *Год. Соф. унив. Ист.-филол. фак.,* т. 2, 1906, с. 1—141.
История на новата философия от Кант — Хегел. С., 1920, 160 с.
Питагорейци. — *Учил. преглед,* 1925, кн. 1—2, с. 21—55; кн. 3, с. 162—190.
История на философията. Т. I. Древна философия; Т. IV. Нова философия до Канта. Ч. I. Нова философия до Хобса. С., 1925; 1936. VII, 698 с.; 460 с.
Проблемата за свободата на волята. — *Филос. преглед,* 1929, кн. 2, с. 145—157.

Гюзелев, Иван
Теория на доказателствата. Опит за откриване същинските основи на реалната логика. С., 1895. 221 с.
Елементи на познанието. Психологически изследвания. С., 1905. 534 с.
Светът като продукт на съзнанието. Трактат върху същността на научното познание. С., 1907, 159 с.
Абсолютното съзнание. Опит за проникване в областта на обективния свят. — *Сп. БАН,* кн. 64, 1942, с. 1—139.

Димитров, Димитър
Основите на материализма. — *Мисъл,* 1897, кн. 10, с. 833—842. Подпис: R.
Празнословие и материализъм. — *Ново време,* 1898, кн. 4, с. 382—389.
Един несполучен философ (Д-р К. Кръстев. Литературни и философски студии. Пловдив, 1898. 273 с.). — *Ново време,* 1898, кн. 5, с. 475—486.
Распра в работнишката партия. Шумен, 1901. 58 с.

Златаров, Асен
Очерки по философия на биологията. С., 1911. 196 с.
Из науката и живота. Очерки по естествознание, натурфилософия и житейска практика. С., 1926. 424 с.
Литературно-обществени статии. С., 1959. 288 с.

Илиев, Атанас
Ролята на противоречието във философията на Анри Бергсон. Пловдив, 1921. 47 с.
Интуитивната философия като нова форма на интелектуализма. Ст. Загора, 1922. 35 с.

Илиев, Никола
Душа, човек и човешки живот. С., 1926. 64 с.

Илков, Александър
Проблемът за същината на правото. С., 1940. 277 с.

Исаев, Буко
Въведение в психоанализата на Фройд. 1930. 96 с.
Фройд, Ницше, Толстой. С., 1931. VII, 70 с.

Казанджиев, Любен
Анти-Ницше. Т. I—II, С., 1931—1932. 347 с.; 527 с.

Казанджиев, Спиридон
Критически опит върху метафизиката на Вилхелм Вунд. С., 1919. 141, IV с.
Психология на възрастите. — *Златорог,* 1925, кн. 2—3, с. 123—172.
Истина и очевидност. — *Год. Соф. унив. Ист.-филол. фак.,* т. 32, 1936, с. 1—98.
Обща психология. С., 1938. 543 с. [Претърпяло няколко изд.]
Знание и вяра. С., 1939. 217 с.
Психология на възприятието. 2 доп. изд. С., 1940. 241 с.
Военна психология. С., 1943. 15,386 с.

Кинкел, Иван
Към въпроса за психологическите основи и произхода на религията. С., 1921. 43 с.
Философията на човешката душа в психоаналитично осветление. — *Филос. преглед,* 1930, кн. 4, с. 325—340.
Социология и биология. С., 1940. 180 с.
Наука и религия в светлината на психоаналитическата социология. С., б. г., X, 301 с.

Кръстев, Кръстьо
Курс по философия. Т. I. Психология. С., 1891. 104 с.; 2. изд. 1894. 103 с.
Етюди и критики. С., 1894. 280 с.
Естетиката като наука. — *Мисъл,* 1896, кн. 3—4, с. 212—230.
Философските системи. — *Мисъл,* 1896, кн. 7, с. 563—572; кн. 8, с. 646—657.
Млади и стари. Критически очерк върху днешната българска литература. Тутракан, 1907. 226 с. Авт. под псевд. В. Миролюбов.

Минцес, Бохор
Интелигенция и марксизъм. — Бълг. преглед, 1895, кн. 6, с. 68—75.
Българският клон на немската социалдемокрация. — Бълг. преглед, 1895, кн. 12. с. 86—103; 1896, кн. 1, с. 78—94; кн. 4, с. 64—85.
Криза в научния социализъм. С., 1898. 48 с.

Михалчев, Димитър
Диалектически материализъм и теория на познанието. *Мисъл,* 1903, кн. 1, с. 50—58; кн. 2, с. 124—135; кн. 3—4, с. 202—222; кн. 5—6, с. 370—393.
Историята наука ли е? — *Мисъл,* 1905, кн. 7, с. 409—426; кн. 8, с. 472—491; кн. 9, с. 551—559; кн. 10, с. 606—621.

Що е действителност. — *Ново общество,* 1906, кн. 9, с. 771—784; кн. 10, с. 858—871.
Philosophische Studien. Beiträge zur Kritik des modernen Psychologismus. Leipzig, 1909. XV, 575 p.
Форма и отношение. Принос към учението на познанието. Т. I, С., 1914. 760 с.; 2. прераб. изд. 1931. 547 с.
Философията като наука. — *Год. Соф. унив. Ист.-филол. фак.,* т. 29, 1933, с. 1—264. Рез. нем. ез.; 2. попр. и доп. изд. С., 1946. IV, 556. с.
Расизмът като философско-историческа теория. — *Филос. преглед,* 1938, кн. 4, с. 293—342.
Расизмът под закрилата на биологията. — *Филос. преглед,* 1939, кн. 2, с. 182—218.
Прагматизмът като ново учение за истината. — *Филос. преглед,* 1939, кн. 5, с. 474—531.
Социология и биология или как проф. Ив. Кинкел се бори за социологическата истина. — *Филос. преглед,* 1940, кн. 2, с. 160—194.

Николов, Младен
Психоанализата. Ключ за разбиране на душата. С., 1926. 47 с.

Панчовски Иван
Естествена наука и религия. С., 1941. 78 с.
Психология на религията в християнско-апологетическо осветление. С., 1943. 335 с. Рез. нем. ез.

Пасманик, Давид (П. Деборов-П. Велинов)
Марксизъм и български социалисти. — *Бълг. сбирка,* 1896, кн. 1, с. 60—70; кн. 2, с. 147—155. Авт. под псевд. П. Деборов.
Религия и социология. — *Мисъл,* 1898, кн. 1, с. 52—64. Авт. под псевд. П. Велинов.
Материализмът и науката. — *Бълг. сбирка,* 1899, кн. 7, с. 322—329. Авт. под псевд. П. Деборов.

Пенов, Димитър
Философия и мироглед. С., 1941. 112 с.

Попов, Атанас
Проблемата за действителността. Един основно научен опит. С., 1935. 87 с.

Попдимитров, Емануил
Естетиката на Бергсона. Кюстендил, 1923. 62 с.

Русев, Любомир
Глад и либидо. С., 1932. 132 с.
Поезията на Яворов в психологична светлина. С., 1939. 60 с.

Сакъзов, Янко
Цезаризъм или демокрация. С., 1905. 373, II с.
Българите в своята история. С., 1917. 464, VIII с.

Сапунджиев, Лука (архим. Евтимий)
Елементи на вярата и основите на нашето познание. 1924.

Саръилиев, Иван
Родовите идеи. Психологически и метафизически етюд. С., 1919. 178, 1 с.
Съвременната наука и религията. С., 1931. 27 с.
Етюди върху прагматизма. Прагматизмът на Уилиъм Джеймс. — *Год. Соф. унив. Ист.-филол. фак.,* т 30, 1934, с. 1—42.
Прагматизмът. Принос към историята на съвременната философия. С., 1938. 267 с.

Стамболийски, Александър
Политически партии или съсловни организации. 3 изд. С., 1945. 324 с.
Принципите на Българския земеделски народен съюз. 2. изд. С., 1945. 36 с.

Янев, Янко
Хегел. Личност. Съдба. Философия. С., 1928. 172 с.
Героичният човек. С., 1934. 112 с.

МАРКСИСТКО-ЛЕНИНСКА ФИЛОСОФИЯ

От Освобождението (1878) до социалистическата революция (1944)

Бакалов, Георги
Беседи по изкуството. С., 1924. 112 с.
Когда и как болгарские рабочие впервые познакомились с Лениным. — *Пролетарская революция,* 1929, № 10, с. 109—113; същото на бълг. ез. в кн. му: *Избр. произв.* С., 1953, с. 33—38; и в: *Избр. произв. В 4 т.* Т. IV. С., 1964, с. 234—239.
Против меншевизма в литературоведението. Критика и самокритика. С., 1934. 57 с.; същото в кн. му: *Избр. произв.* С., 1953, с. 388—419; и в: *Избр. произв. В 4 т.* Т. II. С., 1963, с. 295—348.

Благоев, Димитър
Що е социализъм и има ли той почва у нас? Търново, 1891. 115 с. Авт. под псевд. Д. Братанов; същото в кн. му: *Избр. произв.* Т. I. С., 1950, с. 1—86; и в: *Съч.* Т. 1. С., 1957, с. 437—532.
Поетът и обществото ... — *Ново време,* 1899, кн. 3, с. 416—418. Авт. под псевд. Senex; същото в кн. му: *Лит.-крит. статии.* С., 1951, с. 142—144; и в: *Съч.* Т. 5. С., 1958, с. 345—347.
Художествената литература у нас. — *Ново време,* 1900, кн. 3, с. 329—342. Подпис: Д. Б.; същото в кн. му: *Лит.-крит. статии.* С., 1951, с. 314—332; и в: Съч., Т. 6. С., 1958, с. 80—100.
Литературната критика у нас ... — *Ново време,* 1900, кн. 9, с. 1009—1015. Подпис: Д. Б.; същото в кн. му: *Лит.-крит. статии.* С., 1951, с. 149—158; и в: *Съч.* Т. 6. С., 1958, с. 398—408.
Pro domo sua. — *Ново време,* 1900, кн. 10, с. 1140—1150. Подпис: Д. Б.; същото в кн. му: *Избр. произв.* Т. 2. С., 1951, с. 1—14; и в: *Съч.* Т. 6. С., 1958, с. 430—445.
Социализмът и работническият въпрос в България. <Към оборванията на социализма у нас>. Пловдив, 1900. XV, 184 с.; същото в кн. му: *Избр. произв.* Т. 1. С., 1950, с. 167—314; и в: *Съч.* Т. 6. С., 1958, с. 115—275.

Марксизъм или бернщайнианство? — *Ново време,* 1901, кн. 10—11, с. 1166—1184. Подпис: Д. Б.; същото в кн. му: *Избр. произв.* Т. 2. С., 1951, с. 15—38; и в: *Съч.* Т. 7. С., 1958, с. 105—131.
Опортюнизъм или социализъм? — *Ново време,* 1902, кн. 12, с. 1083—1100. Подпис: Д. Б.; същото в кн. му: *Избр. произв.* Т. 2. С., 1951, с. 39—62; и в; *Съч.* Т. 8. С., 1958, с. 77—103.
Диалектически материализъм и теория на познанието. — *Ново време,* 1903, кн. 10, с. 877—887; кн. 11—12, с. 1045—1059; 1904, кн. 1, с. 76—89; кн. 2, с. 166—174; кн. 3, с. 250—261; кн. 5, с. 430—443; кн. 6, с. 534—545. Подпис: Д. Б.; същото в кн. му: *Избр. произв.* Т. 2. С., 1951, с. 63—178; и в: *Съч.* Т. 9. С., 1959, с. 1—127.
Принос към историята на социализма в България. С., 1906. VI, 551 с. [Претърпяло много изд.].
Към оборванията на марксизма. — *Ново време,* 1910, кн. 11, с. 659—668; същото в кн. му: *Избр. произв.* Т. 2. С., 1951, с. 323—334; и в: *Съч.* Т. 14, С., 1961, с. 183—196.
Към марксизма. Упътване за изучаване на Марксовото учение. С., 1911. 92 с.; същото в кн. му: *Избр. произв.* Т. 2. С., 1951, с. 349—422; и в: *Съч.* Т. 14. С., 1961, с. 273—354.

Гановски, Сава
Ленинизъм и диалектика. — *Ком. знаме,* II, 1927, кн. 1—2, с. 25—32. Авт. под псевд. С. Трудски.
Плеханов и Ленин в областта на литературата и изкуството. I—II. — *Наковалня,* V, 1931, бр. 227, с. 2—4; бр. 228, с. 3—4. Авт. под псевд. Трудин.
I. Г. Плеханов и религията. II. Г. Плеханов и борбата против религията. — *Звезда,* I, 1933, кн. 11, с. 516—521; кн. 12, с. 559—565. Авт. под псевд. Трудин.
Основни направления във философията. С., 1934. 287 с. Авт. под псевд. Трудин.
Великият учен академик Иван П. Павлов. С., 1937. 111 с.
Из философията на Възраждането. XVIII в. <Рене Декарт>. С., 1938. 111 с.
Основни закони на научната философия. С., 1940. VIII, 460 с.
Кратка история на философията от древността до най-ново време. С., 1941. 404 с.; 2. доп. изд. 1945. 563 с.

Гачев, Димитър
Естетическите възгледи на Дидро. С., 1960. 184 с.

Генов, Петър
Feuerbachs Erkenntnistheorie und Methaphysik. Diss. Bern, 1911. 89 p.
Философските основи на марксизма. Марксовият материализъм. Диалектическият материализъм. — *Ново време,* 1919, кн. 7, с. 199—210; кн. 9, с. 268—274; кн. 10—11, с. 309—319.

Георгиев, Гаврил
Класовото съзнание на нашите работници. — *Работник,* бр. 3, 13 ноем. 1893; същото в кн. му: *Избр. произв.* С., 1953, с. 14—17; 2. изд. 1971, с. 62—65.
Дребната буржоазия в работническата партия. — *Раб. вестник,* бр. 5, 17 окт. 1902; същото в кн. му: *Избр. произв.* С., 1953, с. 118—122; 2. изд. 1971, с. 269—273.

Социализъм или демократизъм. — *Раб. вестник*, бр. 24, 25, 26 и 34, 6, 13, 20, март и 9 май 1903; същото в кн. му: *Избр. произв.* С., 1953, с. 166—202; 2 изд. 1971, с. 317—352.

Димитров, Георги
Съчинения. Т. I—XIV. С., 1951—1955. 596 с.; 500 с.; 2,452 с.; 508 с.; 2,656 с.; 5,508 с.; 4,472 с.; 2,480 с.; 2,582 с.; 508 с. II, 452 с.; II, 492 с.; 2,572 с.; 1,419 с.
Избрани произведения. В 8 т. Т. I—VIII. С., 1972. 303 с.; 263 с.; 271 с.; 303 с.; 331 с.; 319 с.; 319 с.; 311 с.

Димитров, Михаил
Психофизиология на смеха. — *Год. Соф. унив. Ист.-филол. фак.*, т. 21, 1925, с. 1—264.
Психоаналитичното учение на Фройда. Изложение и критика. — *Филос. преглед*, 1930, кн. 2, с. 125—140.
Психология на спонтанния ейдетизъм. — *Год. Соф. унив. Ист.-филол. фак.*, т. 27, 1931, с. 1—150.
Ницше като идеолог. С., 1938. 127 с.

Илиев, Стамен
Скоковете в развитието на природата. I—IV. — *Ново време*, 1912, кн. 16, с. 511—512; 1914, кн. 7—8, с. 243—248; кн. 11—12, с. 366—370; кн. 13—14, с. 421—428. Подпис: S.

Киселинчев, Асен
Шпенглерианство и авторитаризъм. — *Науч. мисъл*, 1936, бр. 5, с. Авт. под псевд. Камен Иванов; същото в кн. му: *Избр. произв.* Т. I. С., 1964, с. 379—382.
Ремкеанството у нас. — *Науч. мисъл*, 1936, бр. 15, с. 2. Авт. под псевд. Камен; същото в кн. му: *Избр. произв.* Т. I. С., 1964, с. 385—386.
Идеалистическата философия у нас. — *Науч. мисъл*, 1936, бр. 16, с. 2. Авт. под псевд. Камен; същото в кн. му: *Избр. произв.* Т. I. С., 1964, с. 383—384.
Философия на авторитаризма. — *Науч. мисъл*, 1936, бр. 17, с. 2. Авт. под псевд. Камен; същото в кн. му: *Избр. произв.* Т. II. С., 1967, с. 20—22.
Наследственост и развитие. — *Филос. преглед*, 1939, кн. 5, с. 442—460. Авт. под псевд. Чавдар Чапкънов.
Психологията вчера, днес и утре. С оглед на един нов български труд по психология. — *Филос. преглед*, 1940, кн. 1, с. 72—93; кн. 2, с. 195—257. Авт. под псевд. Серафим Стаматов.

Коларов, Васил
Избрани произведения. Т. I—III. С., 1954—1955. 650 с.; 484 с.; 576 с.

Манев, Иван
Материализмът и емпириокритицизмът. — *Начало*, 1911, кн. 1, с. 20—25.
Първата рецензия в България за труда на В. И. Ленин „Материализъм и емпириокритицизъм".

Павлов, Тодор
Диалектически материализъм и теория на образите. Критика на

една „основно научна критика". С., 1928. 107 с.; същото в кн. му: *Избр. произв.* Т. 8. С., 1965, с. 328—387.
Ремкеанство и материализъм. С., 1930. 198 с.; същото в кн. му: *Избр. произв.* Т. 8. С., 1965, с. 391—589.
Борьба на философском фронте в Болгарии. — *Под знаменем марксизма*, 1933, кн. 4; същото и в: *Научная сессия к 50-летим со дня смерти Маркса.* М., 1934.
Вопросы теория отражения в „Материализме и эмпириокритицизме". — В: *25 лет „Материализма и эмпириокритицизма". Сб. статей.* М., 1934. Авт. под псевд. П. Досев.
Логическое и историческое в „Материализме и эмпириокритицизме". — *Под знаменем марксизма*, 1934, кн. 4; същото и в: *25 лет „Материализма и эмпириокритицизма". Сб. статей.* М., 1934. Авт. под псевд. П. Досев.
Теория отражения. Очерки по теории познания диалектического материализма. М., 1936. 292 с.; същото на бълг. ез.: Основни въпроси на теорията на познанието. Теория на отражението. С., 1938. 404 с. [Претърпяло няколко разш. и доп. изд. след 1944 г.]; и в кн. му: *Избр. произв.* Т. 5. С., 1962. 796 с.; прев. на сърбохърв. и словаш. ез.
На литературни и философски теми. С., 1938. 132 с. [Претърпяло няколко разш. и доп. изд. след 1944 г.].
Обща теория на изкуствата. (Основни въпроси на естетиката). Ч. I—II. С., 1938. XVI, 403 с. [Претърпяло няколко изд.]; прев. на чеш. и нем. ез.
Против объркване на понятията. С., 1939. 30 с.; същото в кн. му: *Избр. произв.* Т. 8. С., 1965, с. 109—128.
Материализмът и другите философски учения. С., 1940. 304 с.
Философията и частните науки. С., 1940. 128 с.

Петров, Тодор
Художественото творчество и обективната критика. — *Ново време*, 1902, кн. 4, с. 343—362. Подпис: Т. П.; същото в кн. му: *Избр. произв.* С., 1954, с. 24—49.
Произход и характеристика на „широкото" течение в нашата партия. — *Ново време*, 1902, кн. 8—9, с. 730—743; същото в кн. му: *Избр. произв.* С., 1954, с. 50—69.
Социалистически централизъм и интелигентски индивидуализъм. — *Ново време*, 1905, кн. 8, с. 590—599; кн. 9, с. 640—652.

Стоилов, Теню
Учителското движение в България. С., 1909. 183 с.
Пролетарската диктатура. — *Раб. вестник*, бр. 154, 20 дек. 1918.

Хаджийски, Иван
Бит и душевност на нашия народ. Т I.—II. С., 1966. 463 с.
Оптимистична теория за нашия народ. Студии и статии. С., 1966. 432 с.
Философската мисъл след социалистическата революция (1944)

Аврамов, Димитър
Естетика на модерното изкуство. С., 1969. 467 с.

Ангелов, Валентин
Грозното. С., 1964. 217 с.

37. Пор. № 163

Ангелов, Стефан
Социалистическият хуманизъм и неговите съвременни критици. С., 1963. 132 с.
Марксистката етика като наука. С., 1970. 232 с. Рез. фр. ез.

Апостолова, Иванка
Между физиката и философията. С., 1968. 164 с.
Стил и мислене [във физиката]. С., 1972. 107 с. Рез. рус., англ. ез.

Баръмов, Стойно
Критика на християнската етика. С., 1965. 114 с.

Богданов, Бранислав
Методологически проблеми на историята на философията (съавт. М. Бъчваров). С., 1970. 228 с. Рез. рус., нем. ез.

Боянов, Слави
Философията на Джордано Бруно. С., 1969. 178 с. Рез. рус., фр. ез.

Братоев, Георги
Квантова механика и причинност. С., 1970. 319 с. Рез. рус., англ. ез.

Бънков, Ангел
История на логиката. 2. прераб. изд. С., 1957. 402 с.
Логика. 3. осн. прераб. изд. С., 1958. 368 с.
Мислене и език. С., 1960. 316 с.
Диалектическа логика. С., 1971. 448 с.

Бъчваров, Михаил
Методологически проблеми на историята на философията (съавт. Бр. Богданов). С., 1970. 228 с. Рез. рус., нем. ез.

Василев, Кирил
Увод във философията на историята. С., 1962. 334 с.
Диктатурата на пролетариата и нейното отмиране. С., 1962. 146 с.

Василев, Стефан
Теория на отражението и художествената специфика. С., 1967. 380 с. Рез. рус., нем. ез.
Теория отражения и художественное творчество. М., 1970. 496 с.
Философско-методологически проблеми на отражението и творчеството. С., 1972. 240 с. Рез. рус., нем. ез.

Векилов, Гроздан
Наука и догматизъм. С., 1963. 156 с.
Психофизиологичната проблема. Към историята на съвременното ѝ състояние. С., 1965. 195 с.
Философия и генетика. С., 1970. 151 с.

Велчев, Петър
Научният експеримент. Диалектико-логически анализ. С., 1970. 159 с. Рез. рус., нем. ез.
Диалектиката пред нови проблеми. С., 1972. 155 с.

Вичев, Васил
Критиката в колектива. С., 1969. 176 с.
Критика и морал. С., 1972. 176 с. Рез. рус., англ. ез.

Вълкова, Василка
Колектив и личност при социализма. С., 1970. 271 с. Рез. на рус., фр. ез.

Вълов, Тодор
За ролята на субективния фактор в общественото развитие. С., 1957. 219 с.
Социалният субект и неговите функции. С., 1971. 295 с.

Гаврилов, Аристотел
Към въпроса за природата на съзнанието. — *Год. Соф. унив. Филос.-ист. фак.*, т. 55, кн. 2, 1962, с. 255—355.

Гановски, Сава
Обществено-икономическата формация и мирното съвместно съществуване. С., 1962. 452 с. Рез. рус., фр. ез.
Фридрих Енгелс — идеолог и вожд на световния пролетариат. С., 1972. 371 с. Рез. рус., англ., нем. ез.

Гиндев, Панайот
За някои категории на диалектическия материализъм и тяхното приложение в наказателното право и наказателния процес. С., 1956. 264 с. Рез. рус. ез.
Към въпроса за характера на народнодемократическата революция в България. С., 1956. 296 с.
Причинната връзка и вината в наказателното право в светлината на диалектическия материализъм. С., 1961. 243 с.
Диалектиката на познанието в наказателния процес. С., 1962. 296 с. Рез. рус., нем. ез.
Развитие на социалистическата демокрация в България. С., 1965. 292 с. Рез. рус., нем. ез.
Демокрация, свобода, отговорност. С., 1969. 208 с.
Диктатурата на пролетариата и нейните „критици“. С., 1970. 220 с. Рез. рус., нем. ез.
Идеологическите диверсии на антикомунизма. 2. осн. прераб. изд. С., 1970. 228 с.
Демокрацията и идеологическата борба на съвременния етап. С., 1972. 415 с.
Демократия и общественный прогресс. М., 1972. 391 с.

Гиргинов, Гиргин
Гносеологически проблеми на науката. С., 1966. 366 с.
Социалното управление. Филос.-гносеол. анализ. (съавт. М. Янков). С., 1972. 331 с. Рез. рус., англ. ез.

Горанов, Кръстьо
Съдържание и форма в изкуството. С., 1958. 236 с.; прев. на рус. ез.
Мироглед, талант и художествен метод. С., 1961. 252 с.
Художествен образ и съвременност. Актуални проблеми на съвременната естетика. С., 1967. 342 с. Рез. рус., англ. ез.
Историческият живот на изкуството. Подстъпи към социологията на художествения процес. С., 1970. 335 с.
Изкуството като процес. С., 1972. 653 с.

Гърдев, Диньо

Структурен анализ на общественото съзнание. С., 1970. 220 с. Рез. рус., нем. ез.

Социалистическото обществено съзнание. С., 1972. 246 с. Рез. рус., англ. ез.

Социално управление и информация [при социализма]. С., 1972. 247 с. Рез. рус., англ. ез.

Дарковски, Кирил

„Край на идеологията" или идеология на края. С., 1972. 288 с. Рез. рус., англ. ез.

Димитров, Ленин

Философията на Лао-дзъ. С., 1967. 187 с.

Димитров, Михаил

Поява, развитие и идеология на фашизма в България. С., 1947. 110 с.

Добриянов, Величко

Теория и история. С., 1965. 356 с.

Методологические проблемы теоретического и исторического познания. М., 1968. 320 с.

Нищета на антиисторизма. Критика на филос.-социол. възгледи на Карл Попер. С., 1970. 267 с.

Изграждане на развито социалистическо общество. С., 1973. 400 с. Рез. рус., англ., нем. ез.

Драганов, Минчо

Религиозната психика на българите. С., 1968. 255 с.

Социалната психология в България. С., 1971. 223 с. Рез. рус., англ. ез.

Драмалиев, Любомир

Комунистическата нравственост в теорията и практиката на тесния социализъм. С., 1968. 139 с.

Нравственост. Ч. I. Същност и специфика. С., 1972. 300 с. Рез. рус., англ. ез.

Дянков, Богдан

Що е математическа логика? С., 1968. 127 с.

Ешкенази, Анри

За основите на оперативната логика. — *Изв. Инст. филос.* Т. 20, 1971, с. 65—92. Рез. рус., англ. ез.

Илиев, Атанас

Етика. Ч. I—II. С., 1950—1954. 247 с.; 188 с.

История на естетиката. 2. изд. С., 1958. 295 с.

Ирибаджаков, Николай

Ролята на народните маси в историята. С., 1956. 248 с.

„Модерни" критици на марксизма. С., 1960. 612 с.; прев. на рус. ез.

В защита на творческия марксизъм. С., 1962. 200 с.

Философия и биология. С., 1967. 496 с.

Клио пред съда на буржоазната философия. С., 1970. 816 с. Рез. рус., англ. ез.

Ленинизъм, философия, идеологическа борба. С., 1970. 427 с.

Развито социалистическо общество. С., 1972. 500 с. Рез. рус., англ., нем., фр. ез.

Калайков, Иван

Медицина и идеология. С., 1964. 236 с.

Механизмът и неговите съвременни прояви в биологията. С., 1966. 112 с.

Приспособяване и патологичен процес. С., 1969. 232 с. Рез. рус., англ. ез.

Ленинизмът и естествознанието. С., 1971. 230 с. Рез. рус., англ. ез.

Караджов, Кирил

За противоречията в социалистическото общество. С., 1965. 244 с.

Карачивиев, Велико

Войнстващ атеизъм. С., 1966. 196 с.

Качаунов, Стефан

Управление, моделиране, прогнозиране [в науката]. (съавт. Н. Стефанов и Н. Яхиел). С., 1970. 283 с.

Киселинчев, Асен

Марксистко-ленинското учение за познанието. С., 1948, 95 с.; Същото в кн. му: *Избр. произв.* Т. I. С., 1964. с. 223—268.

Прагматичната философия на съвременната реакция. — *Год. Соф. унив. Ист.-филол. фак.,* т. 44, кн. 1, 1948, с. 1—143; същото в кн. му: *Избр. произв.* Т. I. С., 1964, с. 271—376.

Марксически диалектически метод. С., 1952, 244 с.

Марксистко-ленинската теория на отражението и учението на И. П. Павлов за висшата нервна дейност. С., 1954. 283 с.; същото в кн. му: Избр. произв. Т. I. С., 1964, с. 7—21; прев. на рус. ез.

Избрани произведения. В 3 т. Т. I—II. С., 1964—1967. 432; 408 с.

Коев, Васил

За някои особености на естетичното като обективно качество и като образ. С., 1964. 207 с.

Кожаров, Асен

Действеността на мисленето. С., 1961. 244 с. Авт. подписан А. Чаракчиев.

Монизъм и плурализъм в идеологията и политиката. С., 1972. 311 с. Рез. рус., фр. ез.

Кулелиев, Кръстьо

Химия и диалектика. Ч. I. С., 1969. 112 с.

Кътов, Асен

Въпросът за източника на органическата еволюция в светлината на диалектическия материализъм. С., 1962. 232 с.

Основното противоречие на съвременната историческа епоха. С., 1969. 291 с.

Управление и наука. С., 1971. 90 с.

Латев, Неделчо
Наследственост и отражение. С., 1968. 239 с.

Леви, Соломон
Между философията на живота и екзистенциализма. Крит. очерк върху филос. и социол. възгледи на Хосе Ортега и Гасет. С., 1967. 302 с. Рез. рус., исп., нем., фр., англ. ез.

Маринов, Атанас
Категории и закони на диалектиката. Същност и взаимоотношение. С., 1970. 172 с.

Марков, Марко
Към въпроса за класовите изменения в НРБ. С., 1960. 176 с.
Социално-класовите изменения в НРБ в периода на изграждане на развито социалистическо общество. С., 1965. 192 с.
Социализъм и управление. С., 1971. 356 с. Рез. рус., англ. ез.

Мизов, Николай
Ислямът в България. (Същност, модернизация и преодоляване). С., 1965. 232 с.
Празниците като обществено явление. С., 1966. 200 с.
Методологически проблеми на атеизма. С., 1970. 226 с. Рез. рус., фр. ез.
Хуманизъм и религия. С., 1971. 224 с. Рез. рус., фр. ез.

Михайлов, Стоян
Ликвидиране на противоположността между умствения и физическия труд. С., 1959. 220 с. Рез. рус., фр. ез.
Социализъм и отживелици. С., 1967. 284 с. Рез. рус., нем. ез.
Емпиричното социологическо изследване. С., 1973. 345 с.

Михайлова, Вяра
Философско-методологически проблеми на психологията на управлението при социализма. С., 1972. 146 с.

Михова, Недялка
Необходимост и случайност. С., 1972. 216 с.

Момов, Васил
Нравствената норма и нейната реализация. С., 1969. 239 с. Рез. рус., англ. ез.
Морал и възпитание. С., 1972. 199 с. Рез. рус., фр. ез.

Николов, Елит
Феноменология и естетика. С., 1965. 180 с.
За творчеството в телевизията. С., 1966. 142 с. Рез. рус., фр., англ. ез.

Николов, Стоян
Проблемата за живота. С., 1962. 154 с. Рез. рус., англ. ез.

Ошавков, Живко
За характера, методологията и методиката на социологическите изследвания. С., 1960. 100 с.

Историческият материализъм и социологията. 2. доп. изд. С., 1970. 379 с.
Социологията като наука. С., 1970. 336 с. Рез. фр. ез.

Павлов, Деян
Идейната нищета на антикомунизма (съавт. Н. Трендафилов). С., 1967. 582 с.

Павлов, Тодор
Фашизмът на теория и практика. С., 1945. 48 с.; същото в кн. му: *Избр. произв.* Т. 8. С., 1965, с. 41—70.
Основни въпроси на естетиката. Т. I. С., 1949. VIII, 390 с.
Равносметка на една идеалистическа реакционна философия. С., 1953. 282 с.; същото в кн. му: *Избр. произв.* Т. 8. С., 1965, с. 593—843.
За марксическата естетика, литературна наука и критика. Статии, доклади, изказвания, рецензии. Т. I. 1929—1954; Т. II. 1937—1955. С., 1954—1955. 476 с.; 507 с.
За марксическа история на България. Статии, доклади, изказвания, рецензии. 1938—1954. С., 1954. 479 с.; същото в кн. му: *Избр. произв.* Т. 3. С., 1960, с. 7—489.
Основното в Мичуринското учение в светлината на диалектическия материализъм. С., 1955. 68 с.; същото в кн. му: *Избр. произв.* Т. 1. С., 1957, с. 207—271.
Диалектическата материалистическа философия и частните науки. С., 1956. 123 с.; същото в кн. му: *Избр. произв.* Т. 1. С., 1957, с. 7—125; прев. на фр., рус., рум., унг. ез.
Основното в учението на И. П. Павлов в светлината на диалектическия материализъм. С., 1956. 199 с.; същото в кн. му: *Избр. произв.* Т. 1. С., 1957, с. 357—552; прев. на рус. ез.
Основни въпроси на марксистко-ленинската естетика. Т. I. С., 1958. 339 с.
Теорията на отражението и нашата съвременност. Из оригинала на 3. рус. изд. на „Теория на отражението“. С., 1961. 168 с.
Ленинизмът в битка за човека. С., 1970. 272 с.; същото в кн. му: *Избр. произв.* Т. 10. С., 1970, с. 323—528.
Избрани произведения. Т. I—X. С., 1957—1970. 691 с.; 619 с.; 656 с.; 498 с.; 796 с.; 718 с.; 540 с.; 880 с.; 965 с.; 554 с.; прев. на рус. ез.

Панова, Елка
Основни проблеми във философията от Бейкън до Маркс. С., 1968. 234 с.

Панчев, Иван
Ленин и естествознанието. С., 1960. 91 с.

Исак Паси
Трагичното. С., 1963. 271 с.
Философски литературни етюди. С., 1968. 232 с.
Естетически студии. С., 1970. 244 с.

Смешното. С., 1972. 323 с.

Петрова, Сава
Понятия за обективно и субективно. С., 1965. 332 с.
Логическите парадокси във философската интерпретация. С., 1971. 391 с.

Поликаров, Азаря
Диалектическият материализъм и съвременната физика. Към въпроса за диалектиката на неорганичната природа в светлината на съвременното естествознание. С., 1950. 184 с.
Der Materiebegriff des Dialektischen Materialismus. Berlin, 1958.
Материя и познание. Въпроси на марксическата теория на познанието. С., 1961. 188 с. Рез. рус., нем. ез.
Относителност и кванти. Филос. проблеми на съвременната физика. С., 1963. VIII, 372 с. Рез. рус., нем. ез.; прев. на рус. ез.
Moderne Physik, Weltbild, Denkstil. München, 1966. 100 p.
Методология на научното познание. Ч. I. Евристика, философия и физика. С., 1972. 280 с. Рез. рус., англ. ез.

Попов, Александър
Необходимост и свобода. С., 1958. 258 с.
За съдържанието и формата на историческия процес. С., 1961. 158 с.

Попов, Петър
Установяване, развитие и система на пролетарската диктатура у нас. С., 1956. 272 с. Рез. рус., нем. ез.; прев. на рус. ез.

Попов, Стойко
За причинността. С., 1962. 244 с.
Причинността в обществото. С., 1964. 211 с.
Социализмът, отчуждението и свободата. С., 1968. 255 с.

Радев, Ради
Из историята на арабската философия. С., 1966. 264 с.
Материалистически положения в гносеологията на Аристотел. С., 1966. 155 с.
Критика на неотомизма. С., 1970. 424 с.

Рачков, Рачко
Общественото мнение. С., 1969. 180 с.

Русев, Панчо
Теория на отражението в домарксовата философия. С., 1969. 230 с. Рез. рус., нем. ез.
Философия на разрухата. Немският екзистенциализъм и кризата на личността в буржоазното общество. С., 1972. 208 с. Рез. рус., нем. ез.

Семов, Моис
Причини за остатъците от буржоазния морал в нашето общество. С., 1965. 236 с.

Саръилиев, Иван
Сократ. С., 1947. 267 с.

Серкеджиев, Янко
Развито социалистическо общество. С., 1972. 162 с.

Симеонова, Станка
Социалното отчуждение. С., 1972. 260 с.

Славков, Светослав
Карл Маркс и някои проблеми на математиката. С., 1963. 123 с.
Аспекти на математическото познание. С., 1971. 289 с.

Славов, Пейко
Към въпроса за прерастването на социалистическата държавност в комунистическо обществено самоуправление. С., 1964. 168 с.
Общи закономерности на социалистическата революция в политическата област и тяхното проявление в България. С., 1970. 347 с.

Славов, Слави
Към ленинизация. С., 1973. 198 с.

Спасов, Добрин
Новото и старото в логиката. Критически увод към разработката на диалектикоматериалистическата логика. С., 1958. 175 с. Философски увод към символичната логика. Ч. I. С., 1962. 143 с.
От логическа гледна точка. С., 1965. 162 с.
Анализ на познанието. С., 1969. 152 с.
Символична логика. С., 1969. 235 с.
Философия на лингвистиката срещу лингвистическата философия. С., 1970. 160 с. Рез. рус., англ. ез.

Стефанов, Никола
Въпроси на методологията на историческата наука. С., 1962. 252 с. Рез. рус., нем. ез.
Теория и метод на обществознанието. С., 1965. 195 с. Рез. рус., англ. ез.; прев. на рус. ез.
Методологически проблеми на структурния анализ. С., 1967. 158 с.
Наука, норма, управление. С., 1969. 288 с.; 2. преработ. и доп. изд. 1970. 347 с.
Управление, моделиране, прогнозиране [на науката]. (съав. Н. Яхиел и Ст. Качаунов). С., 1970, 283 с.
Обществени науки и социална технология. С., 1973. 414 с.

Стоев, Стою
Човек, неофройдизъм, марксизъм. С., 1972. 231 с. Рез. рус., англ. ез.

Стойков, Атанас
Критика на абстрактното изкуство и неговите теории. С., 1963. 284 с.; прев. на рус. ез.
Изкуство и отчужденост. С., 1970. 116 с.
След заника на абстракционизма. С., 1970. 192 с.

Стойчев, Тодор
Социализъм и религия. С., 1965. 306 с. Рез. рус., нем. ез.
Религия и общество. С., 1971. 411 с. Рез. рус., фр. ез.
Обществено битие и обществено съзнание. С., 1972. 203 с. Рез. рус., фр. ез.

Тасев, Илия
Единично и общо. С., 1966. 116 с. Рез. рус., англ. ез.

Трендафилов, Никола
Закономерности на разрешаването на класовите противоречия в комунистическото преустройство на обществото и тяхното специфично проявление. С., 1964. 372 с.
Идейната нищета на антикомунизма. (съавт. Д. Павлов). С., 1967. 282 с.
За действието на закона за единството и борбата на противоположностите при социализма. С., 1968. 272 с.

Тодоров, Ангел Ст.
Футурология и идеология. С., 1972. 215 с. Рез. рус., англ. ез.

Томов, Кирил
Познание и практика. С., 1960. 260 с.
Резонансно-изоморфният принцип. С., 1972. 263 с.

Цеков, Димитър
Екзистенциализъм и свобода. С., 1969. 248 с.

Ценков, Борис
Из историята на естетическата мисъл в България. С., 1964. 446 с.

Цонков, Гено
Общото и специфичното в развитието на социалистическата революция. С., 1959. 176 с.
Колективизъм. С., 1967. 211 с.
Социалистически бит. Формиране и развитие. С., 1971 , 409 с.

Чендов, Борис
Основни идеи на математиката и диалектическият материализъм. Ч. I. Относно предмета и някои методи на математиката. С., 1969. 215 с.

Щипски, Иван
Проблемата за движещите сили на общественото развитие. С., 1963. 212 с.

Янков, Митрю
Социалното управление. Филос.-гносеол. анализ. (съавт. Г. Гиргинов). С., 1972. 331 с. Рез. рус., англ. ез.
Моделиране и отражение. Гносеологически аспекти. С., 1973. 300 с. Рез. рус., нем. ез.

Янчев, Янко
Доверието като етическа категория. С., 1968. 212 с.
Отечеството и патриотизма като обществени явления. С., 1968. 220 с.
Проблемата за преходите. С., 1969. 160 с. Рез. рус., фр. ез.

Ястребова, Наталия
Трагичното в изкуството. С., 1961. 268 с. Рез. рус., нем. ез. Конфликти в естетичното. Естетическите категории и идеалът. С., 1964. 156 с. Рез. рус., фр. ез.

Естетически паралели. Архитектура. Скулптура. Музика. С., 1968. 234 с. Рез. рус. ез.

Яхиел, Нико
Градът и селото. Социологически аспекти. С., 1965. 6 267 с. Рез. рус., фр. ез.; прев. на рус. ез.
На науката челна роля. Актуални проблеми на концентрацията на научноизследователската дейност. С., 1970. 164 с.
Управление, моделиране, прогнозиране [на науката] (съав. Н. Стефанов и Ст. Качаунов). С., 1970. 283 с.

Сборници

Въпроси на диалектическия материализъм и на частните науки. Сборник статии, посветени на акад. Тодор Павлов по случай неговата седемдесетгодишнина. С., 1961. 835 с.
Философски въпроси на психологията. С., 1964. 312 с.
Проблеми на логиката. I—IV. С., 1967—1972. 320 с.; 366 с.; 402 с.; 362 с.; Текст и на рус. ез. Рез. рус., англ. ез.
Проблеми на марксистката етика. С., 1967. 363 с.
Проблеми на художественото творчество. С., 1968. 292 с. Рез. рус., фр., нем., англ. ез.
Процесът на преодоляването на религията в България С., 1968. 346 с.
Beiträge der bulgarischen Teilnehmer an dem XIV. internationalen Kongress für Philosophie. Wien, 1968. S., 1968, 228 p.
Въпроси на историческия материализъм. Т. I. С., 1969. 326 с. Рез. рус., нем. ез.
Ленинската теория на отражението и съвременността. С., 1969. 743 с.; версия на рус. ез.
Ленин и някои проблеми на марксистката философия. С., 1970. 410 с.
Академик Сава Гановски. Юбилеен сборник. С., 1971. 532 с.
Енгелс и съвременното научно познание. С., 1971. 365 с.
Ленин, философия, естествознание. С., 1971. 292 с.
Проблеми на марксисткото религиознание. С., 1971. 196 с. Рез. рус., англ., нем., фр. ез.
Ленинизм, история философии и современность. С., 1972. 359 с.
Протестантските секти в България. С., 1972. 224 с.
Проблеми на ценностите и деонтичната логика. С., 1972. 264 с. Рез. рус. англ. ез.
Реакционната същност на идеологията и политиката на маоизма. С., 1972. 416 с. Рез. рус., англ. ез.

II

ИЗСЛЕДВАНИЯ ВЪРХУ БЪЛГАРСКАТА ФИЛОСОФСКА МИСЪЛ

ОБЩИ

Бънков, Ангел. Развитие на философската мисъл в България. С., 1966. 888 с. Рез. рус., нем., англ. ез.
Грозев, Грозю. История на българската философия. Ч. I—II. С., 1957—1959. 226 с.; 324 с.

История на философската мисъл в България. Т. I—II. С., 1970—1973. 472 с.; [Т. II. под печат].

СРЕДНОВЕКОВИЕ

Ангелов, Димитър. Богомилството в България. 3. доп. и дазш. изд. С., 1969. 563 с.; прев. на рус. и фр. ез.

Бешевлиев, Веселин. Първобългарски надписи. Увод, текст и коментар. — *Год. Соф. унив. Ист.-филол. фак.*, т. 31. кн. 1, 1935, с. 1—162, II, XXV.
Вярата на прабългарите. — *Год. Соф. унив. Ист.-филол. фак.*, т. 35, 1939, с. 1—63.

Велчев, Велчо. Делото на славянския просветител Константин—Кирил Философ в историята на културата. — В: *Константин—Кирил Философ. Доклади...* С., 1971, с. 215—250.

Георгиев, Емил. Разцветът на българската култура в IX—X в. С., 1962. 348 с.
Литература на изострени борби в средновековна България. С., 1966. 322 с.

Дуйчев, Иван. Българско средновековие. Проучвания върху полит. и култ. история на средновековна България. С., 1972. 620 с.

Иванов, Йордан. Проблемата за злото и за свободата на волята в старобългарската книжнина. — *филос. преглед,* 1932, кн. 1, с. 9—16.

Калайдович, Константин. Иоан Ексарх Болгарский. Исследование объясняющее историю словенского языка и литературы IX и X столетий. М., 1824. 221 с.
Киселков, Васил. Проуки и очерти по старобългарската литература. С., 1956. 400 с.

Кристанов, Цветан. Развитие на естествознанието и медицината в нашите земи. С., 1966. 264 с. Рез. рус., нем. ез.

Куев, Кую. Черноризец Храбър. С., 1967. 454 с. Рез. нем. ез.

Лихачев, Дмитрий. Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России. М., 1958. 68 с.

Мечев. Константин. Григорий Цамблак. С., 1969. 324 с.

Милев, Александър. Гръцките жития на Климент Охридски. Увод, текст, превод и обяснителни бележки. С., 1966, 190 с.

Пейчев, Божидар. Богословско-философските и политическите възгледи на Кръстьо Пейкич. — *Изв. Инст. филос.*, т. 17, 1969, с. 217—238. Рез. рус., фр. ез.
Съчиненията на Пеячевичи и Кр. Пейкич — В: *Чипровци. 1688—1968. Матер...* С., 1971, с. 101—104.

Петканова—Тотева, Донка. Дамаскините в българската литература. С., 1965. 260 с.

Примов, Борислав. Богомилският дуализъм. Произход, същност и обществено-политическо значение. — *Изв. Инст. ист.*, кн. 8, 1960, с. 73—151. Рез. рус., англ. ез.
Бугрите. Книга за поп Богомил и неговите последователи. С., 1970. 388 с. Рез. рус., фр., англ. ез.

Радченко, Константин. Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием. Киев, 1898. 3 344, VII, II с.

Тодоров, Янко и Иван Велков. Античната култура в България. С., б. г. 120 с.

Топенчаров, Владимир. Константин—Кирил Философ — АБВ на ренесанса. С., 1970. 176 с.; прев. на фр. ез.

Трифонов, Юрдан. Йоан Екзарх Български и неговото описание на човешкото тяло. — *Бълг. преглед,* II, 1929, кн. 2, с. 165—202.
Съчинението на Константина философа св. Кирила „Написание о правей вере". — *Сп. БАН,* кн. 52, 1935, с. 1—86. Рез. фр. ез.

Leskien, A. Der aristotelische Abschnitt im Hexaemeron des Exarchen Johannes. — *Zbornik u slavu V. Jagica.* Berlin, 1908, p. 97—111.

Ševčenko, I. The definition of phylosophy in the „Life of Sant Constantin". — In: *For Roman Jakobson...* — The Hague, 1965, p. 449—457.

ВЪЗРАЖДАНЕ

Арнаудов, Михаил. Българското възраждане. С., 1941. 192 с. [Претърпяло няколко изд.]
Екзарх Йосиф и българската културна борба след създаването на Екзархията (1870—1915). Т. I. С., 1940. 666, XVIII с.
Любен Каравелов. Живот, дело, епоха. 1834—1879. С., 1964. 884 с.
Селимински. Живот — дело — идеи. 1799—1867. С., 1938. XX, 599 с.

Бъчваров, Михаил. Мирогледът на д-р Петър Берон, Варна. 1961. 208 с. Българската философска мисъл през Възраждането. С., 1966. 247 с. Рез. рус., нем. ез.
Борбата на българските възрожденци против религиозните заблуди. С., 1966. 104 с.

Українсько-болгарські філософські зв'язки. (съав. В. С. Горський) Київ. 1966 г. 180 с.

Воробьев, Лев. Любен Каравелов. Мировоззрение и творчество. М., 1963. 280 с.
Философские и социологические воззрения Любена Каравелова. М., 1962. 196 с.
Христо Ботев. М., 1953. 152 с.

Димитров, Михаил. Любен Каравелов. Биография. С., 1959. 408 с. Рез. рус., фр. ез.
Философските възгледи на Любен Каравелов. — Изв. Инст. лит., т. 17, 1936, с. 3—68.
Христо Ботев. Идеи, личност, творчество. С., 1919. 240 с.; 2. прераб. изд. 1945. 320 с.
Христо Ботев. Биография. С., 1948. 202 с.

Кедров, Бонифатий. Единство наук в духе натурфилософии „Панепистема“ болгарского мыслителя Берона. — В кн. му: *Классификация наук.* II. М., 1965. с. 36—38.

Кондарев, Никола. Идеологията на Любен Каравелов. С., 1957. 304 с.

Косев, Димитър. Петко Рачев Славейков. Обществена и политическа дейност. Ч. I—II. — *Год. Соф. унив. Ист.-филол. фак.* т. 43, 1947. с. 1—185; т. 45, кн. 2, 1949, с. 1—154. Рез. фр. ез.

Кристанов, Цветан, Стоян Маслев и Иван Пенаков. Д-р Иван Селимински като учител, лекар и общественик. С., 1962. 466 с. Рез. рус., фр. ез.

Натан, Жак. Българското възраждане. 5 изд. С., 1950.

Пенев, Боян. Любен Каравелов. Живот, личност, творения. С., 1936. 321 с.

Унджиев, Иван. Христо Ботев. Живот, идеи, творчество. С., 1956. 112 с.; разш. на рус. ез. и пол. ез.

Шишманов, Иван. Избрани произведения. Т. I. Българско възраждане. С., 1965. 447 с.

Šiškov, Georgi. Peter Beron (1798—1871). Forscherdrang aus dem Glauben an die geschichtiche Sendung der Slawen. Meisenheim am Glan, 1971. 176 p.

НЕМАРКСИСТИ ФИЛОСОФСКИ ТЕЧЕНИЯ СЛЕД ОСВОБОЖДЕНИЕТО (1878)

Бънков, Ангел. Бергсонизмът в България. С., 1945. 227 с. Психологическите схващания на д-р Никола Алексиев. — *Изв. семинарите Ист.-филол. фак.*, т. 1, 1942, с. 1—37.

Грозев, Грозю. Бергсонизъм и диалектически материализъм. — *Год. Соф. унив. Ист.-филол. фак.*, т. 46, кн. 1, 1950, с. 85—231.
Георги Димитров. Бележит творчески марксист-ленинец. С., 1969. 200 с. Рез. рус., фр.. ез.

Дарковски, Кирил. Към въпроса за влиянието на прагматизма върху българската буржоазна философия. — *Изв. Инст. Филос.*, т. 11, 1965, с. 265—295. Рез. рус., англ. ез.

Йотов, Васил. Идейно-политическата еволюция на БЗНС. С., 1966. 168 с.

Кожухаров, Къню. Българският земеделски народен съюз в миналото и днешните задачи. С., 1956. 240 с.

Натев, Атанас. Цел или самоцелност на изкуството. Критични наблюдения върху неокантианската естетика и нейното влияние в България. С., 1960. 320 с. Рез. рус., нем. ез.

Недев, Недю. Асен Златаров. Книга за него и неговото време. < 1885—1936 > С., 1970. 432 с.

Русев, Панчо. Ницшеанството в България. С., 1972. 148 с. Рез. рус., нем. ез.

Славов, Слави. Мирогледът на Димитър Димитров. — *Изв. Инст. филос.*, т. 14, 1967, с. 167—193. Рез. рус., нем. ез.

Стоев, Стою. Етичните възгледи на Ив. Георгов. — *Изв. Инст. Филос.*, т. 9, 1964, с. 391—412. Рез. рус., нем. ез.

Фройдизмът и преодоляването му в България. С., 1969. 238 с. Рез. рус., нем. ез.

МАРКСИСТКО-ЛЕНИНСКА ФИЛОСОФИЯ
От Освобождението (1878) до социалистическата революция (1944)

Андреев, Коста. Вестител на новото време. История и теорет. борби на сп. „Ново време“. С., 1972. 236 с.
Критиката на Димитър Благоев на неокантианството в България по въпросите на философията. С., 1968. 196 с. Рез. рус., нем. ез.
Д-р Петър Генов за марксистката философия и болшевизма. С., 1964. 66 с. Рез. рус., нем. ез.
Философските въпроси в трудовете на д-р Стамен Илиев. — *Филос. мисъл*, 1969, кн. 1, с. 62—68.
Философските и социологическите възгледи на д-р Теню Стоилов. — *Изв. Инст. филос.*, т. 18, 1969, с. 225—254. Рез. рус., нем. ез.

Бъчваров, Михаил. Становление Ленинского этапа в истории марксисткой мысли Болгарии. В: *Ленинизм и совр. пробл. историко-филос. науки.* М., 1970 с.

Караколов, Райчо. Въпроси на историческия материализъм в трудовете на Д. Благоев. — *Изв. Икон. инст.*, т. 11, 1956, с. 45—86. Рез. рус., фр. ез.
Димитър Благоев <Дядото> С., 1949. 140 с.
Законът за съответствието на производствените отношения на характера на производителните сили в трудовете на Д. Благоев. — *Год. Соф. унив. Филос.-инст. фак.*, т. 51, кн. 2, 1957, с. 1—42. Ленинският етап във философията и борбата за неговото утвърждаване. — В: *Въпр. диалект. матер. и частн. науки.* С., 1961, с. 71—90.

Марксисткият диалектически метод – мощно оръжие в революционната дейност на Д. Благоев. — В. *Д. Благоев*. С., 1956, с. 34—75.

Славов, Слави. Към ленинизация. С., 1973. 198 с.

Щипски, Иван. Иван Хаджийски. Ист.-филос. очерк. С., 1972, 196 с.

Slavkov, Svetoslav. Filozofia marksist-leninista in Bulgaria. — In: *Gindirea filoz. bulg. contemp.* Bucuresti, 1967. p. 66—117.

КРАТКА ИСТОРИЯ НА БЪЛГАРСКАТА ФИЛОСОФСКА МИСЪЛ, първо издание. Рецензент проф. Ангел Бънков. Редактор Константин Колев. Художник Красимира Златанова. Художествен редактор Тотю Данов. Технически редактор Борис Бъжаров. Коректор Светла Василева. Литературна група II/2. Тематичен № 827. Издателски № 5129. Дадена за набор на 26. V. 1973 г. Подписана за печат на 28. VIII. 1973 г. Излязла м. септември. Печатни коли 37. Издателски коли 30,71. Формат 59Х84/16. Тираж 4,100. Книжно тяло 1,84 лв. Цена 2,59 лв.

Издателство на БКП, София, бул „В. И. Ленин" № 47
ДПК „Димитър Благоев", София, ул. „Н. Ракитин" № 2